

# DE PROCESSIBUS MATRIMONIALIBUS

Fachzeitschrift zu Fragen  
des Kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes

Herausgegeben von Elmar Güthoff  
und Karl-Heinz Selge  
im Institut für Kirchenrecht  
an der Universität Potsdam

10. Band, Jahrgang 2003



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen  
Forschungsgemeinschaft.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISSN 0948-0471

ISBN 3-631-52683-0

© Peter Lang GmbH

Europäischer Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2004

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

# INHALTSVERZEICHNIS

## A. REFERATE

- |    |  |    |
|----|--|----|
| 1. | David A. JAEGER, Der Personalstatus der zivilen Rechtsprechung der kirchlichen Gerichte in Israel  | 13 |
| 2. | Burkhard NEUMANN, Kirche und (Ehe-)Recht. Ökumenische Annäherungen in dem lutherisch/katholischen Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“                                       | 25 |
| 3. | Heinrich J.F. REINHARDT, Ehenichtigkeitsverfahren und ihre Spannungen zur kirchlichen Ehepastoral  | 41 |
| 4. | Markus WALSER, Die Formpflicht von Konvertiten – Schwierigkeiten in der Anwendung von c. 1117 CIC bzw. c. 834 § 1 CCEO bei nicht förmlich vollzogenen Konversionen und Reversionen | 55 |
| 5. | Martha WEGAN, Kosten und Dauer der Ehenichtigkeitsverfahren an der Rota Romana   | 77 |

## B. STUDIEN

- |    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | Thomas A. AMANN, Die Ausübung der <i>sacra potestas</i> im kirchlichen Richterkollegium                  | 99  |
| 2. | Heribert HEINEMANN, Ansprache Papst Johannes Paul II. vom 28. Januar 2002 vor der Römischen Rota         | 119 |
| 3. | Heinz-Meinolf STAMM, Der Ehetraktat <i>In primis hominibus</i> aus der Schule von Laon (12. Jahrhundert) | 123 |
| 4. | Andreas WEIß, Auswirkungen des staatlichen Lebenspartnerschaftsgesetzes auf das kirchliche Recht         | 129 |
| 5. | Adam ZIRKEL, <i>Quam primum – salva iustitia</i> . Müssen kirchliche Eheprozesse Jahre dauern?           | 155 |

## C. EHE- UND PROZESSRECHTLICHE VERLAUTBARUNGEN

- |    |  |     |
|----|--|-----|
| 1. | Ansprache des Papstes an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2002 | 187 |
|----|--|-----|

2. OBERSTER GERICHTSHOF DER APOSTOLISCHEN SIGNATUR, Die Kumulation der Ämter des Richters und Bandverteidigers ... (Aus einem Schreiben an den Moderator eines deutschsprachigen Gerichtes vom 7. Juni 2001) (*lateinisch-deutsch*) 193

## D. REZENSIONEN

1. ALVAREZ BOTERO, Dario, La exclusión del bien de la prole en la doctrina y en la jurisprudencia (*Klaus Lüdicke*) 195
2. ASCI, Donald P., The Conjugal Act as a Personal Act (*Hans Kramer*) 197
3. AUTORI VARI, La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna (*Markus Walser*) 200
4. AZNAR GIL, Federico (Hrsg.), Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales de foro XV. (*Nikolaus Schöch*) 203
5. BASSLER, Markus (Hrsg.), Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung (*Gilbert Schmid*) 210
6. BAUERNFEIND, Hans / GEIER, Richard (Hrsg.), Leben braucht Segen. Segensfeiern. Für alle, die segnen und gesegnet werden wollen (*Wilhelm Rees*) 212
7. BENLLOCH POVEDA, Antonio (Hrsg.), Código de derecho canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones (*Bruno Primetshofer*) 214
8. BERGER, Elisabeth, Erwerb und Änderung des Familiennamens (*Norbert Janz*) 216
9. BIER, Georg, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (*Heinrich J.F. Reinhardt*) 218
10. BISCHÖFliches OFFIZIALAT MÜNSTER (Hrsg.), Ratgeber Kirchliches Ehegericht. Was tun, wenn die Ehe zerbrochen ist? (*Alfred E. Hierold*) 223
11. BOBES, Julio, Drogodependencia y crisis conyugales (*Peter Stockmann*) 224
12. BOSINSKI, Hartmut A.G. / KIRCHHOFF, Paul / NAVE-HERZ, Rosemarie / ROBBERS, Gerhard / ROTTER, Hans, „Eingetragene Lebenspartnerschaft“. Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie? (*Ronny Raith*) 226



13.	BOSINSKI, Hartmut A.G. / KIRCHHOF, Paul / NAVE-HERZ, Rosemarie / ROBBERS, Gerhard / ROTTER, Hans, „Eingetragene Lebenspartnerschaft“. Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie? ( <i>Josef Römelt</i> )	229
14.	BRAUN, Johann, Ehe und Familie am Scheideweg – Eine Kritik des sogenannten Lebenspartnerschaftsgesetzes ( <i>Norbert Janz</i> )	232
15.	CAHILL, Lisa Sowle, Family: A Christian Social Perspective ( <i>Dietter Witschen</i> )	236
16.	CANON LAW SOCIETY OF AMERICA (Hrsg.), Proceedings of the Sixty-third Annual Convention 2001 ( <i>Johann Hirnsperger</i> )	239
17.	CASTAÑO, José F., Guía para abogados en las causas de Nulidad Matrimonial ( <i>Viktor Papez</i> )	241
18.	COMBALIA, Zoila, El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico ( <i>Heinz-Meinolf Stamm</i> )	246
19.	DE MONTSERRAT GAS I AIXENDRI, Maria, Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio ( <i>Nikolaus Schöch</i> )	249
20.	DIETZE, Gottfried, Begriff des Rechts ( <i>Franz Kalde</i> )	255
21.	ESDERS, Stefan / SCHARFF, Thomas (Hrsg.), Eid und Wahrheitssuche ( <i>Andreas Weiß</i> )	256
22.	ESPELAGE, Arthur J. (Hrsg.), CLSA Advisory Opinions 1994-2000 ( <i>Rüdiger Althaus</i> )	259
23.	FAGIOLO, Vincenzo, Miscellanea. Diritto canonico e pastoraltà ( <i>Antoni Stankiewicz</i> )	265
24.	FINOCCHIARO, Francesco, Il matrimonio nel diritto canonico ( <i>Markus Walser</i> )	267
25.	FUMAGALLI CARULLI, Ombretta, Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona ( <i>Nikolaus Schöch</i> )	269
26.	GATZ, Erwin (Hrsg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945-2001. Ein biographisches Lexikon ( <i>Georg May</i> )	277
27.	GERMOVNIK, Francis, Indices ad Corpus Iuris Canonici ( <i>Bernd Matecki</i> )	284
28.	GEROSA, Libero, Gesetzesauslegung im Kirchenrecht. Anregungen und Zukunftsperspektiven für die katholische Kanonistik ( <i>Franz Kalde</i> )	288

29.	GHISONI, Linda, La Rilevanza giuridica del metus nella consumazione del matrimonio ( <i>Heribert Hallermann</i> )	291
30.	GOLDSCHMIDT, Nils / BEESTERMÖLLER, Gerhard / STEGER, Gerhard (Hrsg.), Die Zukunft der Familie und deren Gefährdung ( <i>Gerhard Droesser</i> )	293
31.	GRÜNWALDT, Klaus, „Auge um Auge, Zahn um Zahn“? Das Recht im Alten Testament“ ( <i>Theodor Seidl</i> )	300
32.	HAHN, Udo, Sakramente (Grundbegriffe Christentum) ( <i>Burkhard Neumann</i> )	302
33.	HAIZMANN, Martin (Hrsg.), Treue – Trauung – Trauma? Biblische Perspektiven zu Partnerschaft und Ehe ( <i>Johann Hirsperger</i> )	304
34.	HAMMERSCHMIDT, Helga L., Kontinuität und Veränderung in langjährigen Ehen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung ( <i>Hans Kramer</i> )	306
35.	HEISE, Irene, EHE der Tod euch scheidet. Im Spannungsfeld von Ehe – Scheidung – Glauben ( <i>Reinhild Ahlers</i> )	308
36.	HEISE, Irene, Einführung in eine Theologie der Empathie ( <i>Heribert Wahl</i> )	313
37.	HERMANS, Baldur / BERGHAUS, Günter (Hrsg.), Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs ( <i>Manfred Gerwing</i> )	317
38.	HOHENESTER, Birgitta, Dyadische Einheit. Zur sozialen Konstitution der ehelichen Beziehung ( <i>Hans Kramer</i> )	323
39.	HOSIE, John, Con los brazos abiertos: católicos, divorcio y nuevo matrimonio ( <i>Heinz-Meinolf Stamm</i> )	325
40.	IGNACIO ARRIETA, Juan, Governance Structures within the Catholic Church (Rüdiger ALTHAUS)	325
41.	INCHANANIYIL, Remigius Maria Paul, Alcoholism and consensual incapacità ( <i>Ernst Freiherr von Castell</i> )	328
42.	KAPPES, Michael / FABNACHT, Michael (Hrsg.), Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis, Bd. 1: Theologische Grundlagen ( <i>Heribert Heinemann</i> )	332
43.	KOPP, Johannes, Geburtenentwicklung und Fertilitätsverhalten. Theoretische Modellierungen und empirische Erklärungsansätze ( <i>Hans Kramer</i> )	336
44.	KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.), Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus ( <i>Dominicus Meier</i> )	338

45. KOWAL, Wojciech, Understanding Canon 17 of the Code of Canon Law in the light of contempory hermeneutics (*Wilhelm Rees*) 340
46. KUNZLER, Michael / GEROSA, Libero (Hrsg.), Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor (*Dominicus Meier*) 342
47. LE TOURNEAU, Dominique, El derecho de la Iglesia. Iniciación al Derecho Canónico (*Elisabeth Kandler-Mayr*) 344
48. LIBRARY OF CONGRESS Washington, DC, Library of Congress classification. KBR - KBU: history of canon law - law of the Roman Catholic Church, the Holy See: cumulative schedule and index (*Heinz-Meinolf Stamm*) 346
49. LIÑAN GARCÍA, Ángeles, La psicosis maniáco-depresiva y su incidencia en el consentimiento matrimonial (*Nikolaus Schöch*) 350
50. LINEHAN, Peter (Hrsg.), Life, Law and Letters. Historical studies (*Jörg Müller*) 353
51. LIZARRAGA ARTOLA, Alejandro, Discursos pontificios a la Rota Romana (*Nikolaus Schöch*) 355
52. LUCIANI, Albino (JOHANNES PAUL I.), Vom Wert der Familie (*Wilhelm Rees*) 357
53. LÜTHI, Kurt, Christliche Sexualethik. Traditionen, Optionen, Alternativen (*Stephan Ernst*) 358
54. MARTINEZ BLANCO, Antonio, Conflictos y rupturas matrimoniales (*Klaus Lüdicke*) 363
55. MORRIS, Patrick S. (Hrsg.), Law Sections for the Adjudication of Marriage Cases (*Beatrix Laukemper-Isermann*) 365
56. MOSCARIELLO, Giovanni, „Error qui versetur circa id quod substantiam actus constituit“ (can. 126) (*Markus Walser*) 368
57. NAVARRO, Luis, Persone e soggetti nel diritto della Chiesa (*Heribert Hallermann*) 370
58. NORD, Ilona, Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe. Partnerschaft und ihre Lebensformen in der pluralen Gesellschaft (*Hans Kramer*) 372
59. OCKENFELS, Wolfgang (Hrsg.), Familie zwischen Risiken und Chancen (*Joachim Wiemeyer*) 375
60. OEHMEN-VIEREGGE, Rosel, Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch (*Wilhelm Rees*) 379

61.	PANIZO ORALLO, Santiago, El matrimonio a debate hoy. Nulidades en el dos mil ( <i>Nikolaus Schöch</i> )	382
62.	PEDONE, F. Stephen / DONLON, James I. (Hrsg.), Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2001 ( <i>Rüdiger Althaus</i> )	389
63.	PELLEGRINO, Piero, La riserva di giurisdizione dei tribunali ecclesiastici ( <i>Martha Wegan</i> )	392
64.	PIEGSA, Joachim, Das Ehesakrament ( <i>Imre Koncsik</i> )	396
65.	PIEGSA, Joachim, Ehe als Sakrament – Familie als „Hauskirche“: Das christliche Verständnis von Ehe und Familie in den Herausforderungen unserer Zeit ( <i>Josef Römelt</i> )	401
66.	POLAINO-LORENTE, Aquilino, Madurez personal y amor conyugal. Factores psicológicos y psicopatológicos ( <i>Peter Stockmann</i> )	402
67.	RAVA, Alfredo, Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (can. 1157 § 2) ( <i>Nikolaus Schöch</i> )	403
68.	RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona (Hrsg.), Leitungsstrukturen der katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf ( <i>Rüdiger Althaus</i> )	408
69.	RINCÓN-PÉREZ, Tomás, El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención ( <i>Markus Walser</i> )	412
70.	ROBINSON, Geoffrey, Marriage, Divorce & Nullity. A Guide to the Annulment Process in the Catholic Church ( <i>Karl-Heinz Selge</i> )	415
71.	RÖSSLER, Andreas, Evangelisch-Katholisch. Grundlagen, Gemeinsamkeiten, Unterschiede ( <i>Burkhard Neumann</i> )	419
72.	ROTAE ROMANAE TRIBUNAL, Decreta selecta inter ea quae anno 1983 prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis edita. Vol. I ( <i>Markus Walser</i> )	421
73.	SALACHAS, Dimitrios, Il magistero e l'evangelizzazione dei popoli nei Codici latino e orientale: Studio teologico-giuridico ( <i>Johannes Madey</i> )	422
74.	SANDERS, Frank, Die rein kirchliche Trauung ohne zivilrechtliche Wirkung ( <i>Hugo Schwendenwein</i> )	425
75.	SASTRE SANTOS, Eutimio, Manual de archivos: el sistema archivístico diocesano: archivos de la curia y archivos parroquiales ( <i>Heinz-Meinolf Stamm</i> )	429

76. SCHMALZL, Klaus, Scheidungs-Trauma und Kanonische Ehefähigkeit: Der Einfluss der Scheidung der Eltern auf die spätere Bindungs- und Eheführungsfähigkeit ihrer Kinder (*Andreas Weiß*) 430
77. SCHMITT, Marina, Zur Bedeutung intrapersonaler und beziehungs-spezifischer Merkmale für die erlebte Ehequalität im mittleren Erwachsenenalter (*Hans Kramer*) 434
78. SCHMITZ, Heike, Familiäre Strukturen sechs Jahre nach einer elterlichen Trennung (*Hans Kramer*) 436
79. SCHUCK, Martin, Evangelisch-Katholisch (Basiswissen) (*Burkhard Neumann*) 439
80. SCHÜTTE, Heinz, Christsein im ökumenischen Verständnis: Leben in der Nachfolge Christi (*Alexander Loichinger*) 441
81. SERENO, David, Whether the Norm Expressed in Canon 1103 is of Natural Law or of Positive Church Law (*Peter Stockmann*) 444
82. STALB, Heidrun, Eheleiche Machtverhältnisse. Ein Theorienvergleich (*Hans Kramer*) 447
83. Georg Kardinal STERZINSKY im Gespräch mit Helmut S. RUPPERT, Unter besonderem Schutz ... – Familie im Kreuzfeuer (*Gerhard Droesser*) 449
84. SWEENEY, Edward A., The Obligations and Rights of the Pastor of a Parish according to the Code of Canon Law (*Rüdiger Althaus*) 452
85. SZTYCHMILER, Ryszard, Obowiazki malzenskie (Die ehelichen Pflichten) (*Zenon Grocholewski*) 455
86. TETTINGER, Peter J., Christliche Werte in der europäischen Grund-rechtediskussion (*Peter Krämer*) 458
87. TOSI, Renzo, Dizionario delle sentenze latine e greche (*Franz Kalde*) 460
88. TÜNNEMANN, Margit, Der verfassungsrechtliche Schutz der Familie und die Förderung der Kindererziehung im Rahmen des staatlichen Kinderleistungsausgleichs (*Walter Eykmann*) 461
89. VERWEYEN, Hansjürgen, Warum Sakramente? (*Wendelin Knoch*) 463
90. WATSON, Francis, Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic (*Wilhelm Rees*) 467
91. WEIß, Otto, Deutsche oder römische Moral? – oder: Der Streit um Alfons von Liguori (*Hans Kramer*) 469

92. WINTER, Jörg, Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland 472  
(*Michael Nierhaus*)
93. WITTRAHM, Andreas, Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne 475  
(*Hans Kramer*)
94. WOESTMAN, William H., Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process. A Commentary 477  
(*Wilhelm Rees*)
95. ZANNONI, Giorgio, Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto. L'amore avvenimento giuridico 478  
(*Nikolaus Schöch*)
96. ZÁRRAGA COLMENARES, Tomás Jesús, El dolo en el derecho matrimonial canónico y su fundamentación jurídica 484  
(*Klaus Lüdicke*)
97. ZOBEL, Martin (Hrsg.), Wenn Eltern zu viel trinken. Risiken und Chancen für die Kinder 488  
(*Sabine Demel*)

## E. ANZEIGEN

1. Johnson Michael KALLIDUKIL, The canonical significance of the Synod of Bishops of 1994 on the Consecrated life and its Role in the Church and in the World. From the Lineamenta to the Vita consecrata. (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 26) 493  
(*Elmar Güthoff*)
2. Klaus Dieter DEUMELAND, Das Promotionsrecht kirchlicher Hochschulen und die Befugnis zur Führung kirchlicher akademischer Grade in der Bundesrepublik Deutschland. Gutachten zur Rechtslage der Alt-Römisch-Katholischen Hochschule in Essen 494  
(*Elmar Güthoff*)

\* \* \*

Mitarbeiterverzeichnis	497
Ankündigung	503

## A. REFERATE\*

---

# DER PERSONALSTATUS DER ZIVILEN RECHTSPRECHUNG DER KIRCHLICHEN GERICHTE IN ISRAEL<sup>1</sup>

von David A. Jaeger

Als Official und später als Richter am Berufungsgericht in Texas bemerkte ich häufig, natürlich zum Scherz, meinen Kollegen gegenüber, dass ich die kirchlichen Richter in Israel beneidete, welche die Macht besitzen, die staatliche Polizeigewalt in Anspruch zu nehmen, um die Parteien oder die Zeugen zum Erscheinen zu veranlassen<sup>2</sup>. Für den Klerus in den Vereinigten Staaten und auch in Europa kann dies am Beginn des 21. Jahrhunderts ganz unglaublich klingen, aber es ist tatsächlich so. In Israel sind die kirchlichen Gerichtshöfe in bestimmten Angelegenheiten mit der Gewalt der staatlichen Gerichtsbarkeit ausgestattet. Sie erfüllen die Funktion, die den staatlichen Gerichten eigen ist und üben die Gerichtsbarkeit des Staates selbst aus. Dies ist von der Art und Weise radikal verschieden, in welcher bestimmte Entscheidungen kirchlicher Gerichte z.B. in Italien im staatlichen Bereich Wirksamkeit erlangen können. Im letztgenannten Fall verpflichtete sich der Staat selbst durch einen Vertrag, gerichtliche Entscheidungen in seiner eigenen souveränen Sphäre vollstreckbar zu machen, welche durch die Kirche in ihrem eigenen souveränen Bereich erlassen wurden. In Israel hingegen vereinnahmt der Staat die kirchlichen Gerichte, benützt sie einseitig, um sozusagen seine eigenen Aufgaben zu erfüllen.

---

\* In dieser Rubrik werden die Referate der Studententagung *De processibus matrimonialibus* für die Mitarbeiter des Konsistoriums des Erzbistums Berlin, die vom 25. bis 27. November 2002 in der Katholischen Akademie Berlin stattfand, abgedruckt.

<sup>1</sup> Für ihre Unterstützung und Hinweise zu einigen Punkten dieses Vortrages schulde ich Dank Federica PERIALE von der Universität Turin, die ihre Doktorarbeit über das Rechtssystem der Palästinensischen Gebiete anfertigt.

<sup>2</sup> In Übereinstimmung mit Abschnitt 4 des Religious Courts Act von 1956.

Aufgabe des vorliegenden Referats ist es zu erklären, wie es hierzu gekommen ist, wie die Gegenwart aussieht und was die Zukunft bringen könnte.

Die Grundlagen der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Heiligen Land reichen in ihrem Ursprung bis in der Zeit der muslimischen Eroberung des Jahres 638 n. Chr. zurück. Danach befand sich das Heilige Land unter islamischer Herrschaft mit Ausnahme der Zeit der Kreuzfahrer, die lediglich eine rasch vorübergehende Episode darstellte. Die islamische Gesetzgebung wurde dann wieder eingeführt und um 1516-1517 durch die Hände der osmanischen Türken weiter konsolidiert deren Reich schließlich virtuell bis zur türkischen Niederlage während des ersten Weltkriegs den gesamten Mittleren Orient umfasste. So unterlag der Mittlere Osten im allgemeinen und das Heilige Land im besonderen der islamischen politischen Ordnung, welche das Rechtssystem seit dem siebzehnten Jahrhundert n. Chr. mit einer nur kurzen Unterbrechung (welche keine dauerhaften Spuren hinterließ) bis praktisch in unsere Zeit durch seine Gesetzgebung zu einem sehr großen Maß bestimmte. Die heutige Situation wurde durch die Begegnung mit der Modernität komplexer und fragmentierter und deshalb auch immer mehr verworren<sup>3</sup>.

Die *res publica islamica* baut auf einer monistischen Identifikation des Religiösen und des Säkularen, der geistlichen und der weltlichen Gerichtsbarkeit. Sie ist in jeder Hinsicht als eine Theokratie zu betrachten<sup>4</sup>. Die „Normalität“, auf die sie im wesentlichen abzielt, hätte gern die gesamte Menschheit ihrer Herrschaft unterworfen und möchte, dass alle sich zur islamischen Religion bekennen und dass sie in allen Bereichen ihren Gesetzen unterworfen sind. Dennoch wird für die Gruppen von Nicht-Moslems unter dem Zwang der Realität und der historischen Umstände eine gewisse Anpassung vorgenommen. Diese gilt nur für jene, die dennoch keine Götzenverehrer sind, sondern Anbeter des einen Gottes, nämlich die „Menschen des Buches“, Juden und Christen. Unter der islamischen Herrschaft über alle Bereiche, dürfen diese Gruppen weiterexistieren, wenn auch in einer Art rechtlicher Enklave oder einer Art Ghetto

---

3 Zu der extrem komplexen Situation in den nach-ottomanischen arabischen Ländern des Mittleren Ostens und Nord Afrikas vgl. NASIR, J.J., *The Islamic Law of Personal Status*. London 1990, besonders Kap. 2: „Personal Status in the Arab States“. Unterschiedliche islamische Rechtsschulen, eine Vielfalt europäischer Einflüsse und ursprüngliche Gesetzgebung, alle dem ottomanischen Erbe hinzugefügt, bilden das geltende Recht in den dort dargestellten Staaten.

4 Zu den Auswirkungen islamischer politischer und rechtlicher Ordnung auf Christen und die Kirchen vgl. JAEGER, D.A., *The Fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel: A New Legal Régime of Church-State Relations*: *Catholic University Law Review* 47 (1988) 427-440, hier 429-436. Weiterführende bibliographische Hinweise finden sich ebd., 429 Anm. 7, 430 Anm. 8 u. 9, 431 Anm. 12 u. 14, 432 Anm. 15.



(rechtlich, nicht unbedingt physisch), behandelt wie einige ethnische Minderheiten anderswo, mit ihrem eigenen „Oberhaupt“ und ihren eigenen Traditionen und Gesetzen<sup>5</sup>. Diese grundlegende Überzeugung erreicht ihre vollständige Regelung unter der osmanischen Herrschaft und erfährt auch eine bedeutende Veränderung und Anpassung<sup>6</sup>. Natürlich ist es in den folgenden Bemerkungen ganz unmöglich, einen vollständigen Einblick zu vermitteln, denn es ist schließlich notwendig, sich selbst rigoros auf die zeitgenössische Manifestation ihres Erbes in der Verwaltung der „Personalstatus“ Gerichtsbarkeit der kirchlichen Gerichte innerhalb des Staates Israel zu beschränken.

Die „autonomen Ghettos“ der nicht muslimischen Gemeinden wurde unter den osmanischen Türken als „Millet“ bezeichnet, offensichtlich ein Begriff, der aus der türkischen Aussprache des Koran-Arabischen „Milla“ hervorging, welches in der Bedeutung dem Begriff „Din“ ähnelt, der im Wesentlichen bedeutet „eine Religion“ (und interessanterweise, in der darauf bezogenen hebräischen Sprache, „eine Rechtsordnung“). Tatsächlich aber bedeutete „Millet“ nach und nach immer mehr „eine konfessionelle Kommunität“ mit ihrem eigenen Regierungs- und Rechtssystem, also das, was normalerweise in den europäischen Sprachen mit „Nation“ wiedergegeben wird. Ein Autor versuchte eine präzisere Definition zu geben:

„Das Millet ... war eine Einheit manchmal religiöser, manchmal sozialer Art, welche mit einer bestimmten inneren Autonomie und einer Rechtspersönlichkeit unter einem verantwortlichen Oberhaupt versehen war. Dieses Oberhaupt besaß die zivile Leitungsgewalt, sogar die Berechtigung, die notwendigen Steuern für die Bedürfnisse seiner Kommunität zu erheben“<sup>7</sup>.

Die Grenzen des „Millet“, das Prinzip das es definiert, sind mehr rechtlicher Art denn wirklich „religiös“ oder „konfessionell“. Deshalb gab es hier kein katholisches „Millet“ als solches, weil im Heiligen Land verschiedene katholische Rechtsordnungen bestehen, weshalb es hier verschiedene „Millet“ gibt, die den einzelnen Kirchen *sui iuris* entsprechen. Dieses System ignoriert voll-

---

<sup>5</sup> Als kritische gelehrte Darstellung dieses Systems besonders hilfreich und erleuchtend ist ALDEEB ABU-SHAHLIEH, S.A., *Non-musulmans en pays d'Islam: Cas d'Egypte*. Fribourg 1979.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. BRAUDE, B. / LEWIS, B., *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society: Vol. I: The Central Lands, Vol. II: The Arabic Speaking Lands*, New York 1982, und besonders BRAUDE, B., *Foundation Myths of the Millet System*: ebd., Vol. I, 69-88; oder als Beispiel für eine andere Behandlung BERTOLA, A., *Il regime giuridico dei culti nell'Impero Ottomano*, Torino 1925.

<sup>7</sup> DUVIGNAU, S.B., S.B. Mgr. Joseph Valerga, Jerusalem 1972, 96. Ich würde anfragen, ob es so einfach und ohne Bewertung gesagt werden kann, dass das Millet „doté d'une personnalité juridique“ war.

ständig die Tatsache, dass religiös konfessionell alle diese verschiedenen Gemeinschaften sich zu ein und derselben Religion bekennen und einer höheren Einheit, der katholischen Kirche, angehören<sup>8</sup>.

Da die ursprünglich sowohl im ordentlichen Streit- als auch im Strafprozess fast unbegrenzte Gerichtsbarkeit der „Millet“ gegen Ende des osmanischen Reiches eingeschränkt und neu umschrieben wurde, kam es zu neuen konstitutionellen und gesetzlichen Formen, welche unter modernisierenden Impulsen vor allem durch die Promulgation des *Hatt i-Humayoun* vom 18. Februar 1856 durchgeführt wurden<sup>9</sup>. Schließlich wurde die Gerichtsbarkeit der „Millet“ im Bereich der Rechtsfähigkeit einer Person sowie der Ehe- (einschließlich Ehe, Trennung, Nichtigkeit, Scheidung und Alimente) und Testamentsangelegenheiten obligatorisch und exklusiv; konkurrierend im Bereich der Legitimierung, Adoption, Vormundschaft (*tutela* und *curatela*), Erbfolge oder Erbschaft. All diese Angelegenheiten wurden später gewöhnlich zusammenfassend als Angelegenheiten des „Personalstatus“ bezeichnet.

Nach dem Ende der türkischen Herrschaft und der Gewährung des Mandats über das Heilige Land (das damalige „Palästina“) an Großbritannien, wurde im Wesentlichen dieselbe Gerichtsbarkeit durch den *Palestine Order in Council* von 1922 bestätigt<sup>10</sup>. Dort wird in Art. 51 festgelegt, dass „die Gerichtsbarkeit in Angelegenheiten des Personalstatus ... durch die Gerichte der Religionsgemeinschaften ausgeübt werden soll ... in Fragen des Personalstatus meint Streitigkeiten in Bezug auf Ehe oder Scheidung, Alimente, Unterhalt, Vormundschaft, Legitimierung und Adoption von Minderjährigen, Verbot von Verhandlungen mit rechtlich unzuständigen Personen, Erbfolge, letztwilligen Verfügungen und Vermächtnisse sowie die Verwaltung von Eigentum abwesender Personen“. Art. 54 des gleichen *Order in Council* handelt spezieller von den „Gerichten der verschiedenen christlichen Gemeinschaften“, welche, wie das Gesetz vorsieht, besitzen sollten:

---

8 Natürlich gibt es im Grunde absolut keinen denkbaren Grund, warum eine komplexe, zusammengesetzte katholische „Nation“ nicht anerkannt werden könnte, wenn eine entsprechend kultivierte Begründung angewandt wird. Es gab jedoch in ottomanischer Zeit sehr zwingende politische Gründe, warum eine solch größere Kultiviertheit tatsächlich nie entstand.

9 Vgl. ENGELHARDT (Hrsg.), *La Turquie et la Tanzimat ou histoires des reformes dans l'Empire Ottoman*, Paris 1884, näherhin Vol. I, 238.

10 Die Mandatsmacht war im wesentlichen gezwungen, in diesen Angelegenheiten den *status quo ante* aufrechtzuerhalten in den Begriffen von Art. 9 des Mandates wie es ihr von der Staatengemeinschaft auferlegt worden war; vgl. Société des Nations, A/292, erneut aufgenommen: Commission des Nations Unies pour la Palestine, Rapport à l'Assemblée Générale, UN Doc. A/364/Add. 1, 9.9.1947.

- „(i) Exklusive Gerichtsbarkeit in Angelegenheiten von Ehe und Scheidung, Alimente und der Bestätigung letztwilliger Verfügungen von Mitgliedern ihrer Gemeinschaft.
- (ii) Gerichtsbarkeit in jeglicher sonstiger Angelegenheit des Personalstatus jener Parteien, deren Gegner für die Einbringung der Klage ihre Gerichtsbarkeit akzeptieren.
- (iii) Ausschließliche Gerichtsbarkeit über jeglichen Fall, der die Konstitution oder interne Verwaltung eines *waqf* oder einer religiösen Stiftung betrifft, welches vom Gericht der Religionsgemeinschaft gemäß ihrem eigenen Recht, sofern diese über ein solches verfügt, errichtet wurde.“<sup>11</sup>

Durch den Staat Israel wurden keine grundlegenden Veränderungen in diesen Fragen durchgeführt<sup>12</sup>. Einige interessante Dinge ereigneten sich in den Randbereichen, welche die Gerichtsbarkeit des Personalstatus (und sonstiger Angelegenheiten) von Juden und Moslems betreffen: die kollektive, institutionelle Identität der jüdischen „Religionsgemeinschaft“ (wie die „Millet“ nun genannt wird) wurde als eine vom Staat unterschiedene formell abgeschafft. Sowohl die Zugehörigkeit als auch seine Funktionen wurden vollständig durch den Staat absorbiert, der dadurch numerisch mit der jüdischen Religionsgemeinschaft ebenso identisch wurde, wie der Islamische „Staat“ ideell – und so war es in diesem Teil der Welt – mit der muslimischen Religionsgemeinschaft identifiziert wurde. Daher sind die offiziellen religiösen Institutionen, einschließlich der nationalen und lokalen „Rabbinate“ und besonders die religiösen Gerichte, einfach integrale Bestandteile des Staatsapparats. Die muslimische Religionsgemeinschaft, welche unter dem britischen Mandat ein bedeutendes Maß an Selbständigkeit erlangte, verlor nun ihre gesamte kollektive Existenz und ihre institutionellen Ausdrucksformen und hörte tatsächlich überhaupt auf, eine „Gemeinschaft“ in irgendeinem formellen Sinn zu sein, mit Ausnahme einer Aggregation von Personen im genau umschriebenen und begrenzten Sinn, welche in bestimmten Angelegenheiten der Scharia (d.h. dem islamischen Recht)

---

11 Hilfreiche zeitgenössische Werke über die Situation in Mandatory Palestine remain those by VITTA, E., *Religious Courts and Their Jurisdiction in Palestine and Their Legal Nature*: Ha-Praklit 1946, repr.: Ha-Praklit 1969; *Conflict of Laws in Matters of Personal Status in Palestine*, Tel Aviv 1947.

12 Die profundeste theoretische Diskussion über das rechtliche Verhältnis zwischen Religion und Staat in Israel bleibt bis heute ENGLARD, I., *Religious Law in the Israel Legal System*, Jerusalem 1975. Über das Thema „personal status“ der sehr umfassende Überblick über Gesetzgebung und Rechtsprechung das zweibändige Werk von SHAVA, M., *The Personal Law in Israel*, Tel Aviv <sup>3</sup>1991. Beide Arbeiten müssen für eine adäquate Erfassung dieser komplexen Angelegenheiten im Detail beigezogen werden. Im vorliegenden Vortrag können hierzu nur einige wenige Hinweise gegeben werden.

unterliegen, wie es durch spezielle staatliche Gerichte und durch eigene vom Staat ernannte Richter angewandt wird.

In Bezug auf die Gerichtsbarkeit und die Gerichte der christlichen „Millet“ – nun in Israel als „Anerkannte Religionsgemeinschaften“ bezeichnet – verfolgte der Staat Israel großteils die Politik der „wohlwollenden Nichtberücksichtigung“. Es gab manche Anpassung, aber keine radikale Veränderung der Grenzen ihrer Gerichtsbarkeit in Angelegenheiten von Rechtspersönlichkeit<sup>13</sup> mit Ausnahme einer bedeutenden Erweiterung der konkurrierenden Rechtsprechung der zivilen Gerichte durch den Familiengerichtsakt von 1995, welcher sowohl die Juden als auch alle anerkannten Religionsgemeinschaften betrifft, der aber dennoch immer noch von der Gerichtsbarkeit der bürgerlichen Gerichte das Zustandekommen und die Auflösung von Ehen ausklammert<sup>14</sup>. Es bestand von Seiten des Staates überhaupt kein Interesse an der Errichtung, Besetzung oder dem Verfahren der kirchlichen Gerichte. In der Tat gibt es nicht einmal irgendeine Voraussetzung in Israel, dass der kirchliche Richter oder

---

13 Das Gesetz der Gegenwart stammt aus einer konsolidierten Fassung des *Order in Council* 1922-1947, wie es von Zeit zu Zeit durch die israelische Gesetzgebung ergänzt worden ist. Besonders Art. 54 dieses konsolidierten Gesetzes legt nun fest, dass „The Religious Courts of the several Christian Communities have:

(i) Exclusive jurisdiction in matters of marriage and divorce, and alimony of persons who are members of their Community who are not foreign subjects...

(ii) Jurisdiction in all other matters of the personal status of the same persons, when all parties agree to their jurisdiction.

(iii) Exclusive jurisdiction in all matters concerning the creation or the internal administration of a *waqf*, or religious endowment, that were created before the religious court, in accordance with the religious law of the Community, if that Community has a religious law.

(iv) The jurisdiction to admit and decide all appeals presented in accordance with the law, in accordance with the law of any country, except Israel, whether the parties are Israeli subjects or foreign subjects“ [Übers. des Verf. aus dem Hebräischen]; vgl. PREISER, Z. (Hrsg.), *The Laws of the State of Israel*, Jerusalem 1994, 172-173.

14 Der Family Court Act 5755-1995, ursprünglich veröffentlicht: Sefer Hahukkim (SH) 1537, 5755 (7.8.1995), 393, mit den folgenden Ergänzungen veröffentlicht am 17.3.1996 (SH 1577, 180); 5.8.1997 (SH 1634, 210); 30.6.1998 (SH 1670, 243); 27.12.2000 (SH 1767, 80); 14.11.2001 (SH 1810, 16). Dieses Gesetz garantiert infolge die Rechtsprechung des zivilen Familiengerichtes über alle den Personalstatus betreffenden Angelegenheiten, die in die Rechtsprechung der kirchlichen (oder religiösen) Gerichte gelangen, ausgenommen Heirat und Scheidung (vgl. Abschnitt 3b1). Was die Angelegenheiten betrifft, die sich in der Rechtsprechung kirchlicher (oder religiöser) Gerichte befinden, endet die Rechtsprechung des Familiengerichtes, wenn die Sache bereits durch das kirchliche (oder religiöse) Gericht behandelt worden ist (vgl. Abschnitt 25). Dies bedeutet, dass die Partei, die zuerst entweder das Familiengericht oder das religiöse Gericht anruft, entscheidet, welchem Gericht die Rechtsprechung zukommt.

wenigstens der Vorsitzende der „anerkannten Religionsgemeinschaft“ irgend-eine Art von Anerkennung oder „Exequatur“ von Seiten des Staates erhielt.

Konkret muss gegenwärtig jeder der einzelnen katholischen „anerkannten Religionsgemeinschaften“ in Israel, prinzipiell, seine eigenen erstinstanzlichen und Berufungsgerichte besitzen<sup>15</sup>. Die lateinische Diözese, welche sich auch über das Hashemitische Königreich Jordanien und palästinensische Gebiete erstreckt, muss tatsächlich über sechs Gerichte verfügen – jeweils ein erstinstanzliches und ein Berufungsgericht über die drei verschiedenen zivilen Jurisdiktionsgebiete (Israel, Jordanien, Palästina). Da das System seine Wurzeln lange vor der Zeit der Kodifikation des kanonischen Rechts trägt, muss jedes „Millet“ oder jede „anerkannte Religionsgemeinschaft“ über ihren eigenen „Gesetzeskodex des Personalstatus“ verfügen, wonach ihre Gerichte urteilen. So wird die Kenntnis und Überprüfung ihrer Rechtsprechung durch andere Jurisdiktionsorgane möglich. Sogar nach der Kodifikation des allgemeinen kanonischen Rechts blieben diese „Kodices des Personalstatus“ notwendig, damit die Gerichte über viele Angelegenheiten urteilen konnten, welche außerhalb des universalen oder gemeinsamen Rechts der Kirche blieben oder die unter Umständen überhaupt nicht in die eigene Rechtsprechung der Kirche gehören.

Die lateinische Diözese von Jerusalem hat ihr eigenes „Gesetz des Personalstatus“, welches durch das Dekret des Lateinischen Patriarchen Alberto GORI am 31. Oktober 1954 promulgiert wurde<sup>16</sup>. Es besteht aus 308 Artikeln, die auf drei Teile und vierzehn Kapitel aufgeteilt wurden. Ihm liegen selbstverständlich verschiedene Quellen, vor allem der CIC von 1917, aber auch ältere kanonischer Traditionen, die allgemein akzeptierte und konstante Rechtsprechung, die Moralthologie sowie lokale Bräuche und Gewohnheiten ebenso wie türkische und jordanische Gesetze zu Grunde.

---

<sup>15</sup> Die *Ecclesiae sui iuris* entsprechend den „Recognised Religious Communities“ in Israel heute sind: die lateinische Gemeinschaft, die armenisch-katholische Gemeinschaft, die syrisch-katholische Gemeinschaft, die chaldäische Gemeinschaft, die griechisch-melkitisch-katholische Gemeinschaft, die maronitische Gemeinschaft. Tatsächlich unterliegen einige von diesen in mehr als einer territorialen Umschreibung dem israelischen Recht: die griechisch-melkitischen Katholiken und die Maroniten haben je zwei. Auf der anderen Seite ist die chaldäische Exarchie eine bloße Fiktion, sie hat weder Kleriker noch Gläubige und ein lateinischer Pfarrpriester hat das Amt des patriarchalen Exarchen inne; während die armenisch-katholische Exarchie nur aus ein paar Familien besteht.

<sup>16</sup> In englischer Sprache vollständig abgedruckt: BATEH, B., Statut Personnel: Introduction à l'étude de la condition juridique des chrétiens de Palestine sous la domination ottomane, Roma 1963, Appendix. Keine der anderen katholischen „anerkannten Religionsgemeinschaften“ in Israel hat heute einen vergleichbaren spezifischen „Code“, zumindest keinen, der veröffentlicht worden ist.

Leider gibt es keine Ausgabe des „Gesetzes des Personalstatus“ mit Angabe der Quellen, noch wurde irgendein Versuch zur Revision und Neuausgabe dieses Gesetzes unternommen. Praktisch wenden die Gerichte natürlich in allen Angelegenheiten, die vom universalen Rechte geregelt werden, das jetzt geltende kanonische Recht an, während sie sich in allen anderen Angelegenheiten auf das „Gesetz des Personalstatus“ berufen<sup>17</sup>. Ein paar Artikel übersteigen offensichtlich die Gerichtsbarkeit der „anerkannten Religionsgemeinschaften“ und finden nicht einmal innerhalb der geltenden Gesetzgebung der Kirche Anwendung, wie etwa der Art. 303, der festlegt, dass der „Klerus und die Ordensleute das *privilegium fori* genießen, was bedeutet, dass wer wegen eines kriminellen oder zivilen Vergehen beschuldigt wird, von einem kirchlichen Gericht beurteilt werden muss und ohne Erlaubnis des kompetenten Oberen nicht vor das staatliche Gericht gebracht werden kann“<sup>18</sup>. In anderen Angelegenheiten, die vom Gesetz des „Personalstatus“ geregelt werden, besteht eine mit den staatlichen Gerichten konkurrierende Gerichtsbarkeit: Verlobung (Art. 25-33; vgl. c. 1062 CIC); Adoption (Art. 94-113); Alimente und Unterhalt der Ehepartner sowie zwischen den Partnern und den Kindern (Art. 134-173); Schadenersatz (für den schuldigen Partner) in Fällen der Ehenichtigkeit oder der Eheauflösung (Art. 174-177). In all diesen Angelegenheiten in denen die zivile Gesetzgebung dem „Gesetz des Personalstatus“ widerspricht, müssen die kirchlichen Gerichte bürgerliches Recht anwenden, ebenso wie auch – gemäß Art. 3 – in Angelegenheiten „in denen weder im kanonischen Recht noch im ‚Gesetz des Personalstatus‘ eine besondere Maßnahme getroffen oder vorgesehen wurde“.

Das „Personalgesetzsystem“ in Israel in Angelegenheiten des „Personalstatus“ ruft eine große Zahl von Problemen hervor, sowohl im allgemeinen als auch in Bezug auf die katholische Kirche im Besonderen. Es unterwirft die Staatsbürger in äußerst wichtigen Angelegenheiten, wie Ehe und deren Auflösung, einem unterschiedlichen Rechtssystem, was sicher mit dem Grundprinzip der Gleichheit vor dem Gesetz nicht in Einklang gebracht werden kann<sup>19</sup>. Weiters ist es mit dem Menschenrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit unvereinbar, da Personen dem Religionsrecht unterworfen werden, obwohl diese sich

---

17 Interview mit dem Gerichtsvikar der I. Instanz in Jerusalem Rev. Dr. Anton ISSA ODEH vom 30.10.2002.

18 Vgl. auch Art. 305, der die Inhaftierung eines „Cleric or a Religious“ verbietet außer er wurde „convicted of a crime and laicised or dismissed“ aus dem religiösen Institut, und der bestimmt, dass die Inhaftierung für ein geringeres Vergehen oder „misdemeanor“ im Bischofs- oder Ordenshaus erfolgen soll.

19 Diese Verletzung des Prinzips der Gleichheit vor dem Gesetz wird weiter verschärft im Fall von Frauen, die den jüdischen oder islamischen religiösen Gesetzen unterliegenden, die Frauen ausdrücklich nicht gleich wie Männer behandeln.

nicht zu jener Religion bekennen, welcher sie der Staat zwingend zuschreibt. Tatsächlich werden, damit das System des „persönlichen Rechts“ in Israel funktionieren kann, Personen einer bestimmten Religion durch den Staat auf der Grundlage ihrer Verwandtschaft willkürlich zugeschrieben, gleichgültig, ob diese an die Dogmen der Religion glauben oder nicht, oder ihr angehören wollen oder nicht. Deshalb wird z.B. das Kind einer jüdischen Mutter von Rechts wegen als jüdisch betrachtet, ebenso wie das Kind eines muslimischen Vaters als Moslem angesehen wird. Es gibt keine Möglichkeit zum „Austritt“ aus dieser gesetzlichen Zuschreibung mit Ausnahme einer formellen Konversion zu einer anderen Religion und der Registrierung dieser Bekehrung durch die zuständige staatliche Behörde. Da es keine Zivilehe oder zivile Scheidung gibt, können Personen weiters gezwungen sein, zu einer Religion zu konvertieren, ohne an sie zu glauben, nur um die Scheidung bzw. die Wiederheirat erlangen zu können. Im Lauf der Jahre wurden besondere Vorkehrungen für die Auflösung von Ehen von Personen getroffen, die nicht von Gesetz wegen jüdisch sind oder irgendeiner anderen anerkannten „Religionsgemeinschaft“ angehören. Allerdings wurden keine Vorschriften für die Eheschließung solcher Personen erlassen. Außerdem fehlt jegliche Regelung für die Ehe eines Mannes mit einer Frau, die zwei verschiedenen „anerkannten Religionsgemeinschaften rechtlich zugeschrieben ist“ (anders als bei der Konversion des einen Partners zur Religion des anderen). Genau die Existenz eines standesamtlichen Registers (zum Zweck der Zuweisung der Bürger an ihr „persönliches Recht“), welches sie gemäß einer realen oder gesetzlich vermuteten Religionszugehörigkeit klassifiziert, ist als solches in einer liberalen Demokratie sehr hinterfragbar. Dies gilt speziell für die Situation der überwältigenden Dominanz einer Religion, wo allein die Tatsache der offiziellen Klassifikation der Zugehörigkeit zu einer anderen Religionsgemeinschaft unvermeidlich einen bedeutenden Nachteil darstellt. Die Erhaltung des ganzen Systems stimmt natürlich nicht mit Israels eigenen Gründungsprinzipien überein, wie sie in der Erklärung für die Errichtung des Staates Israel aus dem Jahr 1948 enthalten sind, welche gewöhnlich als Israels „Unabhängigkeitserklärung“ bezeichnet wird und wo unter anderem vorgesehen ist, dass der Staat „die vollständige Gleichheit sozialer und politischer Rechte allen seinen Bürgern ohne Rücksicht auf Religion, Rasse oder Geschlecht garantieren wird; er wird ebenso die Freiheit der Religionsausübung, des Gewissens, der Sprache, der Erziehung und der Kultur sichern“.

Dieses gesamte System ist in seinen Auswirkungen auf die Kirche besonders problematisch, weil diese wesentlich eine Glaubensgemeinschaft ist, sozusagen das genaue Gegenteil jener Art nationaler, ethnischer oder stammesmäßiger Gemeinschaft, für welche es möglich sein könnte, dass das Argument Erhaltung des „Personalstatus“ einen gewissen Sinn besitzt.

Die Unzufriedenheit mit diesem System der Klassifizierung der Staatsbürger gemäß ihrer Religionszugehörigkeit, welches vom Osmanischen Reich geerbt wurde, geht aus der Ansprache Papst JOHANNES PAULS II. an die Teilnehmer des Römischen Kolloquiums vom 11. Dezember 1993 deutlich hervor, bei welchem er zum Ersatz der ererbten älteren Form der Beziehung zwischen Staat und Kirche im mittleren Osten durch die Verpflichtung zur Wahrung der Religionsfreiheit aufrief<sup>20</sup>. Tatsächlich zeigt der konkordatsähnliche Vertrag der noch im selben Monat, am 30. Dezember 1993, zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel unterzeichnet wurde, die kirchliche Überzeugung in dieser Angelegenheit<sup>21</sup>. Dies geschieht im wesentlichen auf eine doppelte Art und Weise: 1) in der allerersten Norm verpflichtet sich der Staat zur Beobachtung des „Menschenrechts auf Religions- und Gewissensfreiheit, wie es in der Universalen Menschenrechtserklärung und in anderen internationalen Urkunden vorgegeben ist“ (Art. 1 § 1); 2) die (untypische) vollständige Abwesenheit jeglicher Art von Bezugnahme in diesem konkordatsähnlichen Vertrag auf die Bestimmungen des kanonischen Rechts über die Ehe im Allgemeinen oder die Gerichtsbarkeit der kirchlichen Gerichte im Besonderen. Tatsächlich bot die Delegation des Staates Israel für die Verhandlungen an, ja verlangte es sogar, in diesen Vertrag eine oder mehrere Normen einzufügen, welche die gegenwärtige Rechtslage in Israel in diesen die Kirche betreffenden Angelegenheiten festschreiben. Dies verweigerte jedoch entschieden die Delegation des Apostolischen Stuhls und drückte hingegen die Hoffnung aus, dass das gegenwärtige System im Lauf der Zeit zu existieren aufhört, genau wegen seines Widerspruchs gegen die Verpflichtung zur Wahrung der Gewissens- und Religionsfreiheit<sup>22</sup>.

Natürlich besteht keine realistische Hoffnung, dass das israelische Rechtssystem des „Personalstatus“, welches bisher wegen interner politischer Überlegungen in Israel, die nichts mit kirchlichen Interessen zu tun haben, beibehalten wurde, jetzt oder in nächster Zukunft enden würde. Es besteht hingegen eine begründete Hoffnung, dass zu einem bestimmten zukünftigen Zeitpunkt

---

20 Vgl. den Text: L'Osservatore Romano, 12.12.1993, und: Il diritto romano canonico quale diritto proprio delle Comunità cristiane dell'Oriente mediterraneo: IX Colloquio internazionale romanistico-canonistico. (Utrumque Ius: Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis, 26) Città del Vaticano 1994, ix-xii. Vgl. als Interpretation in diesem Sinn: JAEGER, D.A., L'Accordo di base tra la Santa Sede e l'Olp: IusEccl 12 (2000) 262-269, 263-265.

21 Fundamental Agreement between the Holy See and the State of Israel: AAS 86 (1994) 716-729.

22 *Ego testis!* Die gleichen zwei Hinweise finden sich in dem folgenden Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization (15 February 2000): L'Osservatore Romano, 16.2.2000, und: AAS (2000) 853-861.



die ursprünglichen Ideen der Unabhängigkeitserklärung überwiegen werden und die Gesetzgebung der islamischen *res publica* und des Osmanischen Reiches schließlich gänzlich der Vergangenheit angehören wird. Wenn dies geschieht, werden die kirchlichen Gerichte von der Last befreit werden, Staatsgewalt in Bezug auf Personen ausüben zu müssen, welche dies nicht wünschen, oder eine ganze Reihe von Familienrechtsangelegenheiten und andere Streitigkeiten lösen zu müssen, für welche die Kirche nicht vorbereitet ist und welche sie sehr gerne dem Staat überlässt<sup>23</sup>.

## EXKURS

Es ist zweifellos von Interesse, sich hier kurz auf ein paar konkrete Probleme einzulassen, welche die geltende Rechtslage mit sich bringt, wenn es auch nur knapp und zusammenfassend geschehen kann:

- 1) Es gibt in Israel keine standesamtliche Trauung. Dennoch kann die zivile Scheidung durch staatliche Gerichte manchmal für jene Paare erfolgen, welche keiner der „anerkannten religiösen Gemeinschaften“ angehören. Die Eheschließung ist für eine große Zahl von Personen, meist Einwanderer aus der früheren Sowjetunion gänzlich unmöglich. Es handelt sich meist Nachkommen von Juden, die aber selbst weder Juden (z.B. die Kinder eines jüdischen Vaters und einer nicht-jüdischen Mutter) noch Christen sind. Manchmal fühlen sie sich gezwungen, zum Judentum überzutreten, leben ohne Ehe zusammen oder schließen private Verträge (welche aber nicht offiziell als „Ehe“ anerkannt sind, obwohl die meisten vertraglichen Vereinbarungen von israelischen Gerichten anerkannt werden). Einzelne reisen auch ins Ausland um zu heiraten.
- 2) Der Staat anerkennt keine religiösen Ehen zwischen Personen, welche unterschiedlichen Religionsgemeinschaften angehören, selbst wenn die Religion es ihnen gestattet. Dies bedeutet, dass ein Partner sich zur Religion des anderen bekehren muss. Die einzige Alternative besteht darin, im Ausland zu heiraten.
- 3) Die Ehen, die im Ausland geschlossen wurden, sind auch dann anerkannt, wenn es sich um israelische Staatsbürger handelt.
- 4) Wenn eine Angelegenheit, welche der Rechtsprechung der Gerichtshöfe der Religionsgemeinschaften reserviert ist, Parteien betrifft, die einer unterschiedlichen Religion angehören, dann entscheidet der Präsident des Obersten Gerichtshofs des Staates Israel über die Zuständigkeit: er kann den religiösen Ge-

---

23 Vgl. cc. 1059, 1672, 1692 CIC, auch cc. 780 § 1, 1358 (ubi quaedam habetur quaedam „canonizatio“ Statutorum personalium „ubi vident“), 1378 CCEO.

richtshof einer Partei oder anderenfalls auch ein staatliches Gericht für zuständig erklären.

5) Da das islamische Recht die Polygamie (bis zu vier Frauen) erlaubt und weil es das Gesetz des Personalstatus für Muslime in Eheangelegenheiten darstellt, besteht die einzige Möglichkeit, die Polygamie in diesen Fällen durch die Anwendung des Strafrechts außer Kraft zu setzen. Obwohl die polygame Ehe selbst manchmal gültig ist, kann der Mann, der sie schließt, zu einer Gefängnisstrafe verurteilt werden. Was die Juden betrifft, so erlaubt der oberste Rabbiner die Bigamie in einzelnen Fällen, indem er dem Mann genehmigt, ein zweites Mal zu heiraten, obwohl die Frau die Scheidung nicht akzeptieren will. Dies geschieht aber äußerst selten.

6) Sowohl nach jüdischem als auch nach islamischem Recht ist es der Mann, der sich von der Frau scheiden lässt. Dennoch versuchen sowohl das Recht dieser Religionsgemeinschaften als auch das bürgerliche Recht zu verhindern, dass sich die Männer willkürlich von den Frauen scheiden lassen. Darüber hinaus kann der religiöse Gerichtshof unter jüdischem Recht den Mann zwingen, das Verlangen seiner Frau nach Scheidung zu akzeptieren.

7) Während sich die Katholiken natürlich nicht scheiden lassen können, sehen die Orthodoxen hingegen die Scheidung vor. Dies bedeutet in der Praxis, dass sich ein katholisches Paar, welches eine Scheidung wünscht, an die griechisch-orthodoxen Autoritäten wendet, um seine Konversion zur griechisch-orthodoxen Kirche registrieren zu lassen. So erlangt es vom griechisch-orthodoxen Gerichtshof die Scheidung.

8) Unter den protestantischen Kirchen bildet nur die anglikanische Kirche eine „anerkannte Religionsgemeinschaft“. Die Geistlichen der anderen protestantischen kirchlichen Gemeinschaften können von der Regierung in Einzelfällen die Ermächtigung erhalten, Hochzeiten zu halten. Im Fall eines Rechtsstreits gehören die nicht-anglikanischen Protestanten jedoch wahrscheinlich derselben Kategorie wie jene ohne eine Religion an, weil sie keine eigenen religiösen Gesetze und Gerichtshöfe besitzen.

9) Trotz der stark konservativen Natur des gesamten Rechtssystems, ist das israelische Recht in seiner Behandlung nicht verheirateter Paare (nichteheliche Lebensgemeinschaften) sehr liberal, indem es den Partnern Rechte garantiert, die in Erbschafts- und Pensionsangelegenheiten sowie ähnlichen Fragen weitgehend jenen der verheirateten Partner entsprechen. In den letzten Jahren kam es in diesen Angelegenheiten auch zu einer gewissen Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften. Die Tatsache, ein homosexuelles Paar zu sein, muss jedoch in jedem Fall geprüft werden und es gibt keinen gesetzlichen Mechanismus für dessen Registrierung (es sei denn, wie oben angedeutet, der Abschluss eines privaten Vertrages).

# KIRCHE UND (EHE-)RECHT. ÖKUMENISCHE ANNÄHERUNGEN IN DEM LUTHERISCH/KATHOLISCHEN DIALOGDOKUMENT „KIRCHE UND RECHTFERTIGUNG“

von Burkhard Neumann

Die Bereitschaft zum gegenseitigen Lernen ist eine Grundeinstellung der Theologie, insofern es ihr ja in den verschiedenen Disziplinen und damit aus unterschiedlichen Perspektiven immer um ein und dieselbe Sache geht. Diese Lernbereitschaft wäre aber zu eingeengt verstanden, würde nicht auch ihre ökumenische Dimension mit beachtet. Sie muss also ihren Blick erweitern auf die anderen christlichen Kirchen mit ihrem Leben und ihrer Lehre. Denn aus der grundsätzliche Anerkennung der Kirchlichkeit der anderen christlichen Konfessionen durch das II. Vatikanische Konzil ergibt sich (unbeschadet aller noch offenen theologischen Fragen), dass jede Kirche oder Konfession als eine bestimmte „Glaubensgestalt“<sup>1</sup> anzusehen ist, in der sich bestimmte Aspekte des einen christlichen Glaubens auf besondere Weise ausprägen. Da jede Kirche - auch die katholische - ihren Glauben nur in geschichtlicher Begrenztheit und Endlichkeit darstellen kann und zudem als „Kirche der Sünder“ in allen ihren Vollzügen, also auch in der Theologie und dem Kirchenrecht *bleibend* reformbedürftig ist, gehört die Bereitschaft, voneinander zu lernen, zu den Grundeinstellungen jeder Kirche. So kann gerade die Außenwahrnehmung helfen, eigene Defizite oder Unklarheiten deutlicher zu erkennen und durch entsprechende Änderungen dem einen Evangelium Jesu Christi besser gerecht zu werden<sup>2</sup>.

In diesem Sinne möchte ich versuchen, Ihnen aus der Sicht der ökumenischen Theologie einige Verständigungsmöglichkeiten und die sich daraus ergebenden weiterführenden Fragen im Blick auf das Recht in der Kirche vorzustellen. Ich

- 
- 1 URBAN, H.J. / WAGNER, H., Die konfessionellen Prinzipien: Grundübereinstimmung-Grunddissens: HÖ III/1, 195-260; hier: 256.
  - 2 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, dt. hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (VApS 121) Bonn 1995. Die gegenseitige Lernbereitschaft bildet einen Kerngedanken der Enzyklika, vgl. besonders deutlich Nr. 87.

orientiere mich dabei an dem 1994 veröffentlichten Dokument „Kirche und Rechtfertigung“, das die Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission als Ergebnis ihrer dritten Dialogphase erstellt hat<sup>3</sup>. Der internationale Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen begann, wie die anderen internationalen Dialoge der katholischen Kirche auch, im Gefolge des II. Vatikanums und hat in den folgenden Jahrzehnten zu einer Reihe wichtiger und weiterführender Texte geführt, von denen ich nur die Dokumente „Das Herrenmahl“<sup>4</sup>, „Das geistliche Amt in der Kirche“<sup>5</sup> und „Einheit vor uns“<sup>6</sup> nennen möchte. Wie der Titel schon sagt, wird mit dem Spannungsbogen von „Kirche“ und „Rechtfertigung“ das Grundproblem im lutherisch-katholischen Dialog angesprochen<sup>7</sup> und in diesem Dokument auf einem insgesamt hohen Niveau behandelt<sup>8</sup>. Innerhalb dieses Ansatzes werden in einem eigenen Kapitel auch die jurisdiktionelle Vollmacht des kirchlichen Amtes und die Frage des Rechts in der Kirche angesprochen. Zwar wird dabei kein „ökumenisches“

- 
- 3 Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Paderborn-Frankfurt 1994. Alle Angaben in den Fussnoten ohne weitere Titel beziehen sich auf dieses Dokument.
  - 4 Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1978: DwÜ 1, 271-295.
  - 5 Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1981: DwÜ 1, 329-357.
  - 6 Einheit vor uns. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1984: DwÜ 2, 451-506.
  - 7 Vgl. dazu bereits das erste Dokument des internationalen lutherisch/katholischen Dialogs: Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission, „Das Evangelium und die Kirche“, 1972 („Malta-Bericht“): DwÜ 1, 248-271.
  - 8 Vgl. zur Entstehung des Dokuments ULLRICH, L., Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes „Kirche und Rechtfertigung“: Cath(M) 50 (1996) 1-22, aber auch die kritischen Bemerkungen von WENDEBOURG, D., „Kirche und Rechtfertigung“. Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument: ZThK 93 (1996) 84-100; zur Bewertung des Dokuments vgl. u.a. WAGNER, H., Kirche und Rechtfertigung. Zum Dokument aus der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs (1993): Cath(M) 48 (1994) 233-241; LÖSER, W., Neuere Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern - Gedanken zum Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“: ThPh 70 (1995) 187-202; NØRGAARD-HØJEN, P., Einig in der Rechtfertigungslehre. Reflexionen zum Ergebnis der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs: ÖR 45 (1996) 6-23; KRÜGER, F. / PÖHLMANN, H.G., Kirche und Rechtfertigung. Randnotizen zu der Studie „Kirche und Rechtfertigung“ der Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission von 1994: MdKI 48 (1997) 52-55.

Kirchenrecht entwickelt, und erst recht geht es dabei nicht explizit um das Eherecht, aber dennoch scheint es mir möglich und sinnvoll, die dort erreichten Ansätze zur Verständigung genauer in den Blick zu nehmen und sie auf ihre mögliche ökumenische Relevanz auch für das Eherecht zu befragen.

## 1. DAS EVANGELISCHE GRUNDANLIEGEN

Es ist sicherlich nicht übertrieben, wenn ich feststelle, dass es innerhalb der evangelischen Lehre und Theologie (trotz der durchaus vorhandenen eigenen evangelischen Gesetzgebung) einen Vorbehalt gegenüber dem katholischen Kirchenrecht gibt, einen Vorbehalt, der sich im Blick auf das Eherecht noch einmal konkretisiert und verstärkt, nicht zuletzt deshalb, weil gerade hier das spezifisch katholische Recht zugleich jeden Getauften betrifft, gleich welcher Konfession er angehört<sup>9</sup>. Dieser Vorbehalt hängt zusammen mit dem Grundanliegen evangelischer Lehre, das ich hier mit dem Begriff der *Unverfügbarkeit Gottes* zusammenfassen möchte. Unverfügbarkeit Gottes meint, dass die Gnade nicht etwas ist, das der Mensch sich in irgendeiner Weise verdienen kann, auch nicht etwas, auf das der Mensch durch die Kirche, die Sakramente oder auch durch rechtliche Vorgänge irgendeinen Anspruch hätte, sondern dass sie ein für allemal die freie und dem Menschen *bleibend* vorgegebene Zuwendung Gottes bleibt. Darin liegt gerade die Bedeutung, die der Rechtfertigungsartikel für die evangelische und speziell die lutherische Lehre darstellt, weil in ihm diese Unverfügbarkeit Gottes im Heilsgeschehen explizit zur Geltung kommt. Aus diesem Grundanliegen folgt als spezifisch evangelischer Akzent die besondere Betonung der *Unterscheidung* von Gott und Mensch, von Christus und Kirche und damit von göttlichem und menschlichem Tun im gesamten Heilsgeschehen, die im Extrem sogar so weit gehen kann, dass das menschliche Handeln etwa in den kirchlichen Vollzügen der Wortverkündigung oder der Spendung der Sakramente nicht nur kaum reflektiert, sondern sogar ausdrücklich ausgeschlossen wird<sup>10</sup>. Dieses Grundanliegen, das einerseits natür-

<sup>9</sup> Vgl. etwa: Die Theologie der Ehe und das Problem der konfessionsverschiedenen Ehe. Schlußbericht der Römisch-katholischen/Lutherischen/Reformierten Studienkommission, 1976, Nr. 64 (DwÜ 1, 377f); Nr. 91-94 (ebd., 382f); HOEREN, Ch., Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht. (Theorie und Forschung 215, Theologie und Philosophie 15) Regensburg 1992 und dazu den Beitrag von URBAN, H.J., Der reformatorische Protest gegen das katholische Eherecht und die heutigen evangelischen Einwände gegen die katholischen Rechtsbestimmungen zur konfessionsverschiedenen Ehe: DPM 9 (2002) 127-137.

<sup>10</sup> Vgl. als solchen Extremfall VOLK, E., Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche? Theologische Anmerkungen zu einem ökumenischen Dokument: KuD 31 (1985) 33-64; hier: 41, wonach der menschliche Dank im Abendmahl als „Echo“ auf die Vergebung des Herrn „nicht zum Wesen dieses Sakraments“ gehört.

lich dem maßgeblichen Zeugnis des Evangeliums entspricht und in dem sich darum das alle christlichen Kirchen und Konfessionen verbindende gemeinsame Erbe zusammenfasst, das andererseits aber ebenso deutlich auch das geschichtliche Erbe der Auseinandersetzungen der Reformationszeit mit sich trägt, führt dazu, dass evangelische Theologie gerade im Blick auf die katholische Lehre und Praxis sehr genau darauf achtet, ob diese Unterscheidung von Gott und Mensch gewahrt bleibt, oder ob hier nicht doch, bewusst oder unbewusst, eine „Horizontverschmelzung“<sup>11</sup> von Gott und Mensch, von Christus und der Kirche stattfindet, die diese wesensnotwendige christliche Grundunterscheidung übersieht oder gar aufzuheben droht. Auch wenn man als katholischer Theologe davon überzeugt ist, dass die Lehre der eigenen Kirche diesen für das Christentum grundlegenden Aspekt ebenfalls beachtet und dies natürlich auch von evangelischer Theologie grundsätzlich anerkannt werden kann<sup>12</sup>, so ist an diesem Verdacht sicherlich richtig, dass es sozusagen die spezielle „katholische“ Gefahr darstellt, Gott und Mensch bzw. Christus und Kirche so eng zusammenzubinden, dass deren Unterscheidung zu sehr zurücktreten kann und dann beide in falscher Weise identifiziert werden. Da wo auf evangelischer Seite eher die Gefahr einer *Trennung* beider Pole droht, um deren Unterscheidung nicht aufzuheben, droht auf katholischer Seite eher die Gefahr einer *Identifizierung*, die zu wenig darauf achtet, dass die Kirche in allen ihren Vollzügen von Gottes freier Gnade zu unterscheiden ist.

Hier gewinnt die im Jahr 1999 unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, die faktisch aus der Arbeit an dem Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ herausgewachsen ist<sup>13</sup>, ihre besondere Bedeutung für die Kirche. Denn gerade weil der Lutherische Weltbund und die katholische Kirche in diesem Dokument die Rechtfertigungslehre in ihrem sachlichen Kern als gemeinsames Erbe anerkannt haben, stellt sich nun der katholischen Kirche die besondere Herausforderung, dem lutherischen Gesprächspartner deutlich zu machen, dass die für sie wesentlichen Vollzüge der Kirche (und damit eingeschlossen auch das Kirchenrecht) diesem Konsens nicht widersprechen, sondern sich tatsächlich am Rechtfertigungsartikel mes-

---

11 EBELING, G., Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. III. Dritter Teil: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt. Tübingen<sup>3</sup>1993, 315.

12 Vgl. KÜHN, U., Das reformatorische Proprium und die Ökumene: KuD 32 (1986) 170-187; hier: 182f.

13 Vgl. dazu LÜNING, P. u.a., Zum Thema: „Rechtfertigt durch Gott - Die Gemeinsame lutherisch/katholische Erklärung“. Eine Lese- und Arbeitshilfe. Paderborn 1999 (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). Der Text der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) einschließlich der Gemeinsamen offiziellen Feststellung und des Annex findet sich ebd., 77-114.

sen lassen können. Genau an diesem Punkt setzt das Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ ein, das herauszuarbeiten versucht, dass auch die rechtliche Struktur der Kirche und die jurisdiktionelle Vollmacht des Amtes Punkte sind, die sachlich dem Rechtfertigungsartikel nicht widersprechen und an denen sich durchaus Berührungspunkte zwischen den Kirchen ergeben.

## **2. DER GRUNDANSATZ DES DOKUMENTS „KIRCHE UND RECHTFERTIGUNG“ UND SEINE INHALTLICHE DURCHFÜHRUNG**

Die Frage nach dem Kirchenrecht bildet im ökumenischen Dialog ein bisher weithin unbearbeitetes Thema<sup>14</sup>. Zwar wird es vor allem im Kontext des Eheverständnisses mehrfach angesprochen, geht dort aber in der Regel nicht über eine Feststellung der vorhandenen Differenzen zwischen den Kirchen hinaus<sup>15</sup>. Auch das Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ bietet keine endgültige Aufarbeitung der unterschiedlichen Auffassungen des Rechts und seiner Rolle in der Kirche und noch weniger den Entwurf eines ökumenisch konsensfähigen

---

<sup>14</sup> Die offizielle Stellungnahme der VELKD zum Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands schlug das Thema des Kirchenrechts zwar für die nächste Dialogrunde vor (vgl. Ökumenischer Dialog über „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“. Stellungnahme einer Arbeitsgruppe der Glaubens- und Ökumenekommission der deutschen Bischofskonferenz vom 26. Mai 1987. Anhang: Erklärung der Gemeinsamen Kommission von Bischofskonferenz und Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 14. Oktober 1985, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. [ADBK 59] Bonn 1987, 38), aber das im Jahr 2000 veröffentlichte Folgedokument „Communio Sanctorum“ (vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Paderborn-Frankfurt 2000) konnte aus verschiedenen Gründen diesen Fragekomplex nicht behandeln.

<sup>15</sup> Vgl. Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlußbericht des Dialogs zwischen Reformiertem Weltbund und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, 1977, Nr. 90 (DwÜ 1, 509); Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission, „Das Evangelium und die Kirche“, 1972 („Malta-Bericht“), Nr. 31-34 (DwÜ 1, 256f); Die Theologie der Ehe und das Problem der konfessionsverschiedenen Ehe. Schlußbericht der Römisch-katholischen/Lutherischen/Reformierten Studienkommission, 1976, Nr. 63-101 (DwÜ 1, 377-385); ausführlicher setzt sich mit der Problematik auseinander der Bericht der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission über die Theologie der Ehe und ihre Anwendung auf konfessionsverschiedene Ehen: DwÜ 1, 196-232.

Kirchenrechts, aber es versucht eine Brücke zwischen den unterschiedlichen Positionen zu bauen und bietet damit die Voraussetzung, auf dem hier eröffneten Weg weiterzugehen. Diese Verständigung geschieht auf der Basis des bereits im Titel anklingenden Grundansatzes des Dokuments, das durchgehend versucht, *beide* Aspekte, die Kirche und die Rechtfertigung ausdrücklich zusammenzubinden und eine falsche Gegenüberstellung zu vermeiden. Dieser Ansatz wird darum im ersten Kapitel („1. Rechtfertigung und Kirche“) in aller Deutlichkeit formuliert und ausgearbeitet. Die zentrale Passage, die dann in dem wohl wichtigsten Kapitel 4.5 wiederholt wird, lautet: „Alles, was über das Wesen der Kirche, über die Heilmittel und über das der Kirche eingestiftete Amt geglaubt und gelehrt wird, muß im Heilsgeschehen selbst begründet und vom Rechtfertigungsglauben als Empfang und Aneignung des Heilsgeschehens geprägt sein. Entsprechend muß auch alles, was über Wesen und Wirkung der Rechtfertigung geglaubt und gelehrt wird, im Gesamtkontext der Aussagen über die Kirche, die Heilmittel und das der Kirche eingestiftete Amt gesehen werden.“<sup>16</sup>

Die *Unverfügbarkeit* der Gnade Gottes, d.h. der spezifisch protestantische Akzent, der sich in der Rechtfertigungslehre konkretisiert, und ihre *kirchliche Gestalt*, d.h. der spezifisch katholische Akzent, dürfen also recht verstanden nicht getrennt werden, sondern sie gehören zusammen, weil Gott seine Gnade nicht dem isolierten Subjekt schenkt, sondern dem Christen in der Gemeinschaft der Kirche, und zugleich dürfen sie nicht identifiziert werden, weil Gottes Gnade immer größer bleibt und darum über jede irdische Vermittlungsgestalt, und d.h. auch über die Kirche hinausgeht<sup>17</sup>. „Kirche und Rechtfertigung“ hält also sowohl an der Unverfügbarkeit Gottes einerseits wie auch an der kirchlichen Gestalt des Glaubens andererseits fest und geht gerade dadurch, dass es den Zusammenhalt und die Spannung dieser beiden Pole voraussetzt, die zwischen den Kirchen stehenden Fragen an und bietet hier wichtige und vielversprechende Lösungsmöglichkeiten.

Unter dieser im ersten Kapitel vorgestellten und begründeten Prämisse, dass sich also beide Aspekte in ihrer jeweils eigenen, unterschiedlichen Gewichtung nicht gegenseitig ausschließen, sondern im Gefüge des christlichen Glaubens untrennbar zusammengehören, versucht das Dokument nach einer christologischen Begründung der Kirche („2. Der bleibende Ursprung der Kirche“), die dann auf ihre grundlegende trinitarische Dimension ausgeweitet wird („3. Die Kirche des dreieinigen Gottes“), im zentralen vierten Teil, der den markanten Titel trägt „Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils“, die Fragen, die noch trennend zwischen den Kirchen stehen, zu lösen oder zumindest einer

---

<sup>16</sup> Nr. 2; Nr. 168.

<sup>17</sup> Vgl. Nr. 166.



Lösung näher zu bringen. Die Probleme, die hier behandelt werden und in denen die unterschiedlichen Akzentsetzungen der lutherischen und der katholischen Lehre immer wieder neu auf ihre Vereinbarkeit hin befragt werden, sind die Frage nach dem Verständnis der Kirche als *congregatio fidelium* (4.1) und als Sakrament (4.2), nach der Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche (4.3), nach ihrer Heiligkeit und Sündigkeit (4.4) und schließlich die Frage nach der Bedeutung des Rechtfertigungsartikels für das Verständnis von der Kirche (4.5). Hier werden als kontroverse Fragenbereiche die institutionelle Kontinuität der Kirche, das ordinationsgebundene Amt in der Kirche, die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und schließlich die kirchliche Jurisdiktion und die entsprechende Vollmacht des Amtes behandelt. Das Dokument endet mit einem Kapitel „5. Sendung und Vollendung der Kirche“, das bewusst macht, dass hier tatsächlich versucht wurde, die zentralen Kontroversen in eine Gesamtsicht der Kirche von ihrem Ursprung in Christus bis zu ihrer Vollendung im Reich Gottes einzuordnen<sup>18</sup>.

### 3. DIE VERSTÄNDIGUNG IN DER FRAGE DES RECHTS IN DER KIRCHE

Der für uns entscheidende Passus findet sich am Ende des Abschnitts über die Frage nach der Rolle der Rechtfertigung für das Verständnis der Kirche<sup>19</sup>. Dass das Problem des Rechts in diesem Kontext behandelt wird, hängt wesentlich mit der unmittelbar vorher behandelten Frage nach der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und der Rolle des Amtes zusammen, die eben auch einen jurisdiktionellen Aspekt besitzt<sup>20</sup>.

Der Abschnitt über *die Frage nach dem Recht in der Kirche* stellt zunächst heraus, dass beide Seiten *gemeinsam* daran festhalten können, dass im Blick auf die Rechtfertigungslehre jede Entgegensetzung von Evangelium und Recht nicht haltbar ist, weil das Kirchenrecht als solches Teil jener institutionellen Mittel ist, durch die Gott seine Kirche in der Wahrheit hält<sup>21</sup>. Das Dokument verweist hier ausdrücklich darauf, „daß in den reformatorischen Territorien sehr früh rechtlich verbindliche ‚Kirchenordnungen‘ entstanden“<sup>22</sup> und auch in

<sup>18</sup> Vgl. ULLRICH, Genesis und Schwerpunkte (Anm. 8), 8f, 20-22.

<sup>19</sup> „4.5.3.4 Kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Vollmacht des kirchlichen Amtes“: Nr. 223-242.

<sup>20</sup> Vgl. Nr. 223. Mit dem Begriff des Amtes ist hier und im folgenden immer das ordinationsgebundene Amt gemeint.

<sup>21</sup> Vgl. dazu den Abschnitt „4.5.3.1 Die institutionelle Kontinuität der Kirche“.

<sup>22</sup> Nr. 225.

der Gegenwart die Verfassungen der lutherischen Kirche diese Notwendigkeit des Rechts in der Kirche zeigen. Von da aus wird es möglich, zunächst die gemeinsamen Grundüberzeugungen in der Frage nach dem Recht in der Kirche zu benennen, um dann die vorhandenen Differenzen anzusprechen. Dabei übernimmt das Dokument im wesentlichen die entsprechenden Aussagen des sogenannten „Malta-Berichts“, des 1972 unter dem Titel „Das Evangelium und die Kirche“ veröffentlichten ersten Dokuments des internationalen lutherisch/katholischen Dialogs, das im Grunde den Rahmen für den gesamten weiteren Dialog abgegeben hat<sup>23</sup>. Zu diesen Grundüberzeugungen gehört an erster Stelle die Tatsache, dass das Heil der Seelen das oberste Gesetz sein muss<sup>24</sup>. Das Kirchenrecht steht darum im Dienst des Heilswirkens Gottes und ist somit immer „dem Evangelium dienend zu- und untergeordnet“<sup>25</sup>. Und schließlich gilt auch, dass jene Rechtssetzungen, die nach Auffassung der Kirchen göttlichen Rechts sind, nur in geschichtlicher Gestalt existieren und dass sie darum (in Analogie zur Kirche insgesamt) immer „der Erneuerung und Umgestaltung fähig und bedürftig“<sup>26</sup> sind<sup>27</sup>. An dieser Stelle ist es wichtig, den Kontext des gesamten Passus wahrzunehmen. Denn im Hintergrund dieser Aussage steht die im vorherigen Abschnitt über die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre herausgearbeitete Spannung zwischen *Verbindlichkeitsanspruch* und *Verbindlichkeitsvorbehalt*, die einerseits für die Kirche insgesamt grundlegend ist, die aber zugleich in der katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen unterschiedlich gewichtet wird. Hier setzen die Kirchen aber nicht nur ein unterschiedliches Gewicht, sondern es tun sich damit auch Differenzen auf, die, wie das Dokument selbst festhält, noch nicht gelöst sind<sup>28</sup>. Das hängt wiederum zusammen mit der Spannung von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche, an der sich der größere Vorbehalt lutherischer Theologie der Kirche ge-

23 Vgl. den Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission, „Das Evangelium und die Kirche“, 1972 („Malta-Bericht“), Nr. 31-33: DwÜ 1, 256f.

24 Vgl. c. 1752.

25 Nr. 227.

26 Ebd.

27 Die Frage nach der Verständnis des *ius divinum* in seiner unaufgebbaren geschichtlichen Gestalt stellt sich im dogmatischen und ökumenischen Kontext seit Jahrzehnten, vgl. etwa RAHNER, K., Über den Begriff des „*Jus divinum*“ im katholischen Verständnis: DERS., Schriften zur Theologie, Einsiedeln 31968, 249-277; URBAN, H.J., „Göttliches“ und „menschliches“ Recht in der Kontroverse um das Amt in der Kirche: DERS., „Damit die Welt glaube.“ Der ökumenische Prozeß im Dienst des christlichen Zeugnisses. Paderborn 2000, 153-161, und zusammenfassend: LIENEMANN, W. / HOLLERBACH, A., Art. *Ius divinum*: EStL<sup>3</sup> 1, 1411-1416.

28 Vgl. Nr. 222.

genüber zeigt und der deutlich aus geschichtlichen Erfahrungen und ihrer Interpretation im Licht der Rechtfertigungslehre erwächst und der im Hintergrund auch der entsprechenden Differenzen zwischen katholischer und lutherischer Theologie steht<sup>29</sup>.

Ausgehend von dieser Spannung von Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt hält das Dokument abschließend als gemeinsame Überzeugung beider Kirchen fest: „Keine kirchliche Rechtssetzung kann einen Verbindlichkeitsanspruch erheben, der der Heilsnotwendigkeit und damit der Letztverbindlichkeit des Evangeliums, die die Verbindlichkeit der Gnade ist, gleichkäme. Sofern dieser Forderung nicht entsprochen wird, verfällt kirchliches Recht der Kritik der Rechtfertigungslehre. Hier besteht prinzipielle Übereinstimmung zwischen unseren Kirchen. Es ist wichtig, daß sie auch in der kirchlichen Praxis durchgehalten wird, aber ob, wie und wieweit das in unseren Kirchen geschieht, muß von Fall zu Fall verifiziert werden.“<sup>30</sup>

Wesentlich breiter als diese knappen und sehr allgemein gehaltenen Aussagen über das Recht in der Kirche sind die folgenden Abschnitte, die sich mit der *jurisdiktionellen Vollmacht des kirchlichen Amtes* befassen. Unter Beachtung der genannten prinzipiellen Grenzen des Rechts kennt auch das lutherische Bekenntnis eine jurisdiktionelle Funktion und Vollmacht des Amtes. Dies wird in einer ausführlichen Interpretation des Artikels 28 des Augsburger Bekenntnisses deutlich gemacht, der von der bischöflichen Gewalt handelt. Demnach gehört auch die Rechtsprechung, die *iurisdictio* zu den Funktionen des Amtes in der Kirche, insofern sie eingebunden bleibt in dessen grundlegende pastorale Verantwortung, die im Wesentlichen Verantwortung ist für die beiden im Artikel 7 der Confessio Augustana benannten Grundfunktionen der Kirche, nämlich der Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Sakramente. Im Blick auf diese Funktionen, die nach lutherischen Verständnis göttlichen Rechtes sind, weil es sich hier um die gottgewollten Heilmittel der Kirche handelt, spricht das Dokument ausdrücklich von einer „Gehorsamspflicht der Gemeinde“<sup>31</sup>, nicht ohne allerdings hinzuzufügen, dass diese Pflicht die evangeliumsgemäße Ausübung des Amtes voraussetzt. Neben dieser Jurisdiktionsvollmacht *göttlichen* Rechtes gibt es eine weitere, die man entsprechend als Vollmacht *menschlichen* Rechtes bezeichnen könnte und die „dem geordneten Zusammenleben der Gemeinde“<sup>32</sup> dient und insofern verändert, ersetzt oder auch aufgehoben werden kann. Die Gehorsamspflicht der Gemeinde diesen Rechtssetzungen des Amtes gegenüber ist selbstverständlich anderer Art als

29 Vgl. „4.4. Heilige Kirche - sündige Kirche“.

30 Nr. 228.

31 Nr. 232.

32 Nr. 233.

gegenüber den Rechtssetzungen göttlicher Ordnung. Sobald solche menschlichen Ordnungen als heilsnotwendig angesehen werden, muss gerade im Namen des Evangeliums Einspruch erhoben werden. Zu dieser Art von Jurisdiktion zählen nach der *Confessio Augustana* nicht nur liturgische Vorschriften, sondern ausdrücklich auch die Gesetzgebungen hinsichtlich der Ehe.

Dieser lutherischen Position stellt das Dokument dann die katholische Position gegenüber, die daran festhält, dass „Kirchenordnung, Recht und Gesetze der Kirche aus dem Wesen der Kirche als Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft“<sup>33</sup> herauswachsen. Es ist aus dem Gesagten verständlich, dass die katholische Seite den Verbindlichkeitsanspruch des kirchlichen Rechts deutlicher hervorhebt, ohne seinen geschichtlichen Charakter oder die persönliche Verantwortung des Christen Gott und seinem Evangelium gegenüber auszuschließen, was im Einzelfall eben auch zu einem Konflikt zwischen dem Recht und der Entscheidung des einzelnen Glaubenden führen kann. Dabei betont das Dokument die Einmaligkeit des kirchlichen Gesetzes allem anderen Recht gegenüber, „weil die kirchliche Gesetzgebung als normative Funktion der Glaubensüberlieferung verstanden werden kann und die verpflichtende Kraft der kirchlichen Gesetze letztlich in der verpflichtenden Kraft des Glaubens gründet“<sup>34</sup>. Auch hier wird deutlich, wie die besondere Betonung des Verbindlichkeitsanspruches kirchlicher Lehre auf katholischer Seite sich in der Auffassung von der Rolle des kirchlichen Rechts und seines Anspruchs fortsetzt, ohne dass dabei die für die Kirche grundlegende Spannung von Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt aufgegeben ist.

Was den geschichtlichen Charakter des Rechtes angeht, der auch von katholischer Seite festgehalten wird, so darf man sicherlich über das Dokument hinaus sagen, dass die katholische Seite analog zur institutionellen Kontinuität der Kirche auch an diesem Punkt stärker die Kontinuität des Rechts sieht und darauf, auch als Antwort auf die Infragestellung der Reformatoren, größeren Wert legt, was sicherlich Folgen hat für die Frage nach der Möglichkeit und dem Umfang von Reformen in der Kirche.

Fasst man das bisher Gesagte zusammen, so kann man sagen, dass sich nach dem Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ beide Seite einig darin sind, dass das Recht in der Kirche analog den anderen kirchlichen Institutionen ein institutionelles Mittel ist, durch das Gott seine Kirche in der Wahrheit hält und das darum immer dieser Wahrheit des Evangeliums zugeordnet und untergeordnet bleibt. Dort, wo es um die gottgewollten Institutionen und Funktionen der Kirche geht, kommt darum dem ordinationsgebundenen Amt eine entsprechende verbindliche jurisdiktionelle Funktion zu, die anders zu bewerten ist als die auf

---

33 Nr. 236.

34 Nr. 240.

rein menschlichem Recht beruhende Jurisdiktionsvollmacht, die allein der äußeren Ordnung der Gemeinde bzw. der Kirche dient.

Die Differenz zwischen beiden Seiten besteht zum einen in der unterschiedlichen Gewichtung, die innerhalb der von beiden Seiten bekannten Spannung von Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt beiden Elementen gegeben wird, und zum anderen in der Frage, wie weit das göttliche Recht tatsächlich reicht, d.h. welche Bereiche es behandeln darf. Damit berührt es die für den ökumenischen Dialog über die Kirche zentrale Frage nach den „Grundinstitutionen“<sup>35</sup> der Kirche, d.h. nach jenen Institutionen und Vollzügen, die für das Wesen der Kirche notwendig, weil von Gott gewollt sind.

#### **4. DIE RELEVANZ IM BLICK AUF DAS KATHOLISCHE EHERECHT**

Abschließend gilt es nun zu fragen, welche Bedeutung diesen Aussagen aus dem ökumenischen Dialog gerade im Blick auf das katholische Eherecht zukommt und damit auch, welchen Aufgaben sich der weitere Dialog stellen sollte. Entsprechend den beiden Abschnitten von „Kirche und Rechtfertigung“ zur Frage des Rechts in der Kirche möchte ich auch diese Anfragen aufgliedern, allerdings zunächst noch einmal auf den umfassenden Kontext hinweisen, in den diese Aufgaben hineingestellt sind. Dieser Kontext ist die genauere systematische Klärung der Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Kirche, die einerseits die bleibende Vorgegebenheit des Evangeliums vor der Kirche wahrt, die aber zugleich den kirchlichen Charakter des Glaubens und die innere Verbundenheit der Kirche mit Christus, ihrem Grund nicht aufhebt<sup>36</sup>. Dabei sollte es aus den verschiedenen konfessionellen Traditionen zu einer gemeinsamen Suche kommen, die um die Einheit beider Aspekte innerhalb ihrer notwendigen Unterscheidung weiß und auf diesem gemeinsamen Fundament, das durch die unterschiedlichen Ansätze nicht je und je neu in Frage gestellt wird, nach einer auch ökumenisch tragfähigen Begrifflichkeit und Darstellung sucht. Innerhalb dieses Kontextes stehen dann auch die Fragen nach dem Wesen des Rechts in der Kirche und nach der jurisdiktionellen Vollmacht des Amtes auf der ökumenischen Tagesordnung.

---

<sup>35</sup> Vgl. KÜHN, U., Kirche. (HSTh 10) Gütersloh 1980, 173-181.

<sup>36</sup> Vgl. aus der umfangreichen und kaum noch zu überschauenden Literatur nur LEHMANN, K., Rechtfertigung und Kirche: KNA-ÖKI Dokumentation Nr. 10, 22.10.2002, 1-16.

### a) Das Wesen des Kirchenrechts

Nimmt man die im Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ enthaltenen Verständigungen über das Recht als eines wesentlichen und unaufgebbaren institutionellen Moments der Kirche ernst und verbindet sie mit dem zwischen den beteiligten Kirchen erreichten und verbindlich festgehaltenen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“<sup>37</sup>, dann scheint mir gerade das katholische Eherecht, eben weil es weiterhin zwischen den Kirchen kontrovers ist, einer der Punkte zu sein, am dem sich der Konsens in der Rechtfertigungslehre bewähren soll und kann.

Denn wenn man den Rechtfertigungsartikel als *eine* (nicht: die!) Formel versteht, die das der Kirche bleibend vorgegeben Evangelium maßgeblich zusammenfasst, dann sollte die katholische Theologie einschließlich der Kanonistik keine Probleme damit haben, die Rechtfertigungslehre als Kriterium anzusehen, an dem sich die Kirche in allen ihren Vollzügen zu messen hat. Da jede Kirche davon ausgeht, dass sie als Kirche der Sünder hinter dem Evangelium zurückbleibt und in diesem Sinne immer reformbedürftig ist, läge es doch nahe, wenn sich die Kirchen in einem von gegenseitigem Vertrauen getragenen Dialog und zugleich in aller Offenheit gegenseitig danach befragten, inwieweit sie auch in ihren rechtlichen Vollzügen dem gerecht werden, was im Rechtfertigungsartikel zum Ausdruck kommt. Ein solcher Dialog hätte also das katholische Eherecht in seiner konkreten Ausgestaltung danach zu befragen, ob es tatsächlich und auch für lutherische Theologie überzeugend in allen einzelnen Punkten normativer Ausdruck der Glaubenswahrheit über die Ehe ist oder nicht. Die hermeneutischen Voraussetzungen eines solchen Dialogs wären einmal die Anerkennung des gemeinsamen Fundaments des Evangeliums, das in der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck kommt, und zum anderen die Anerkennung, dass das katholische Eherecht grundsätzlich dem gemeinsam beschriebenen Wesen des kirchlichen Rechts entsprechen will und entspricht<sup>38</sup>. Von katholischer Seite wäre die Voraussetzung also die Bereitschaft, sich offen auf eine solche Debatte einzulassen und im Sinne der zu Beginn genannten ökumenischen Lernbereitschaft auch mögliche Konsequenzen zu ziehen. Von lutherischer Seite wäre die grundsätzliche Anerkennung vorauszusetzen, dass katholische Theologie und Kanonistik tatsächlich dem angedeuteten Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche zu entsprechen suchen. Dementsprechend würden mögliche Kritikpunkte darum den erreichten Konsens nicht wieder in Frage stellen, sondern umgekehrt gerade aufgrund dieses Konsenses eine konstruktive Weiterführung und Klärung möglich machen. Wenn es gelänge, unter *diesen* Voraussetzungen das katholische Eherecht zu untersuchen, und zwar

37 GER Nr. 5; 13; 40.

38 Vgl. Nr. 226f.

eben auch aus der Sicht lutherischer Theologie, dann wäre das ein Punkt, an dem die katholische Kirche zeigen könnte, dass sie tatsächlich bereit ist, die Konsequenzen aus der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zu ziehen, indem sie sich den Anfragen des evangelischen Partners ausdrücklich stellt, und es wäre für die lutherischen Kirchen die Möglichkeit, die vorhandenen Schwierigkeiten mit den konkreten Regelungen des Rechts aufarbeiten zu können. Fragestellungen, die hier behandelt werden müssten, wären etwa das gerade hinsichtlich der Ehe viel diskutierte Verständnis von Glaube und Sakramentalität, die Frage nach dem Verständnis der Gültigkeit der Ehe in dogmatischer Hinsicht oder nach dem Recht und den (dann auch rechtlich eventuell neu zu bestimmenden) Grenzen der Nichtigkeitserklärung einer Ehe. Ich brauche diese Punkte nur zu nennen, um deutlich zu machen, dass damit Fragen angesprochen sind, die auch und gerade von kirchenrechtlicher Seite behandelt werden und deren mögliche Lösungsansätze im Sinne einer wirklichen ökumenischen Lernbereitschaft nur gewinnen können, wenn man sie auch aus einer wohlwollend-kritischen Außenperspektive behandelt.

In diesem Zusammenhang gewinnt ein Punkt eine besondere Bedeutung, den „Kirche und Rechtfertigung“ mehrmals anspricht, nämlich der Hinweis auf den geschichtlichen Charakter des Kirchenrechts und der damit verbundenen grundsätzlichen geschichtlichen Gestalt auch des *ius divinum* in der Kirche. Dieser Punkt leitet nämlich über zur zweiten Fragestellung, zur jurisdiktionellen Vollmacht des Amtes und den daraus folgenden Fragen.

## **b) Die jurisdiktionelle Vollmacht des Amtes**

Nur in einem Nebensatz des Dokuments „Kirche und Rechtfertigung“ taucht eine Differenz auf, die aber gerade für die Debatte um das Eherecht von besonderer Bedeutung ist<sup>39</sup>. Während das katholische Eherecht eindeutig Sakramentenrecht ist und damit dem Amt in der Kirche eine entsprechende jurisdiktionelle Vollmacht hinsichtlich der Ehe zukommt, ist nach dem Verständnis des lutherischen Bekenntnisses, wie es im Artikel 28 der Confessio Augustana deutlich wird, das Eherecht ein Aspekt, an dem das Amt keine Vollmacht kraft göttlichen Rechtes besitzt, sondern nur eine rein menschliche Vollmacht im Blick auf die Ordnung der Gemeinde. In diesem Sinne gibt es ein evangelisches Eherecht „nur in Form eines Trauungsrechts, welches die Bedingungen für die Vornahme der kirchlichen Amtshandlung enthält“<sup>40</sup>, d.h. also bezogen

<sup>39</sup> Vgl. Nr. 233.

<sup>40</sup> PIRSON, D., Art. Ehe VII. Rechtlich 2. Kirchliches Recht b) Evangelisch: RGG<sup>4</sup> 2, 1084f, hier: 1085.

auf den *liturgischen* Akt der Trauung, nicht aber den Abschluss und das Zustandekommen der Ehe selbst.

Auf den ersten Blick scheint sich hier der klassische kontroverstheologische Gegensatz zwischen der katholischen Auffassung der Ehe als eines Sakraments und der evangelischen Auffassung der Ehe als eines „weltlichen Dings“, d.h. eines Teils der Schöpfungsordnung, aufzutun und damit den Grund für die unterschiedlichen Sichtweisen der rechtlichen Kompetenz der Kirche hinsichtlich der Ehe zu bieten. Aber diese Lösung erweist sich als vorschnell und unzureichend. Denn der theologische und ökumenische Dialog über die Ehe hat deutlich machen können, dass die schlagwortartige Gegenüberstellung der Ehe als eines Sakraments und eines weltlichen Dings die tiefen Gemeinsamkeiten im Verständnis der Ehe nur verdeckt. Gerade die Ehe ist der klassische Fall, bei dem ein genauer Blick hinter die Schlagworte deutlich macht, dass sich die katholische und die evangelische Sicht in den wesentlichen Punkten treffen, dass also beide Seiten die gleichen christlichen Grundüberzeugungen hinsichtlich der Ehe teilen<sup>41</sup>. Ganz anders sieht es aber mit der Frage nach der rechtlichen Gestaltung und den entsprechenden Vollmachten des Amtes hinsichtlich der Ehe aus. Die Art und Weise, wie sich diese gemeinsame Grundüberzeugung in rechtlicher Hinsicht ausgestaltet hat, ist eindeutig das Ergebnis bestimmter geschichtlicher Prozess und Faktoren, die der gegenwärtigen Theologie gerade durch den ökumenischen Dialog besonders deutlich geworden sind. „Kirche und Rechtfertigung“ weist immer wieder darauf hin, dass vor allem die evangelische Ekklesiologie von bestimmten Grundentscheidungen lebt, die auf geschichtlichen Erfahrungen aus der Reformationszeit beruhen<sup>42</sup>. Aber auch wenn dies im katholischen Verständnis weniger bewusst ist, weil hier die Erfahrung der Kontinuität durch die Geschichte hindurch den vorrangigen Denkraum abgibt, gilt dies für die katholische Lehre von der Kirche und

---

41 Vgl. die oben in Anm. 15 genannten Dokumente, dazu: Ehe und Familie in christlicher Sicht, Bericht der offiziellen lutherisch-katholischen Gesprächsgruppe in Schweden., September 1974: Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog. Schlußberichte des anglikanisch/katholischen, des katholisch/lutherisch/reformierten Dialogs und des katholisch/lutherischen Dialogs in Schweden, LELL, J. / MEYER, H. (Hrsg.). (ÖKDok 4) Frankfurt 1979, 99-157; Lehrverurteilungen-kirchentrennend I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, LEHMANN, K. / PANNENBERG, W. (Hrsg.). (DiKi 4) Freiburg <sup>3</sup>1988, 141-156; ferner die materialreiche Arbeit von SELGE, K.-H., Ehe als Lebensbund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie. (AIC 12) Frankfurt 1999 und zusammenfassend: DERS., Ehe als unauflöslicher Lebensbund. Ein Vergleich zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie mit ihren disziplinären Implikationen: Cath(M) 55 (2001) 241-268.

42 Vgl. Nr. 172; 179; 190; 192 und die gesamte Darstellung Nr. 208-215.



damit auch für das eigene kirchliche Recht nicht weniger, wie sich an einzelnen Normen sofort aufzeigen ließe.

Dieser Sachverhalt führt m.E. zu Fragen an die beiden Gesprächspartner. An die *evangelische* Seite wäre die Frage zu stellen, ob nicht das Wissen um den geschichtlichen Charakter der entsprechenden Aussage zur jurisdiktionellen Vollmacht des Amtes hinsichtlich der Ehe im Art. 28 der Confessio Augustana die Frage nach einer auch rechtlichen Verantwortung der Kirche für die christliche Ehe neu stellt. Denn die von den Reformatoren hier vorausgesetzte christliche Obrigkeit, die als solche das Wesen der Ehe wahrt, gehört ja inzwischen der Vergangenheit an<sup>43</sup>. Ist dann aber nicht zumindest denkbar, das es Fälle gibt, in denen die Kirche um der Wahrung der Ehe willen eigene rechtliche Regelungen schaffen muss, in denen sich das *ius divinum* hinsichtlich dieser Schöpfungsordnung ausdrückt und denen darum eine entsprechende Verbindlichkeit zukommt? Zumindest als Denkansatz scheint dies etwa in den 1970 veröffentlichten Erwägungen zum evangelischen Eheverständnis der Evangelischen Kirche in Deutschland anzuklingen, wenn es dort ausdrücklich heißt, dass die Kirche eigene gesetzliche Regelungen einführen kann, wenn „das staatliche Recht die Ehe nicht mehr schützt oder sie ideologisch zu verfremden sucht“<sup>44</sup>. Bieten sich hier nicht Ansätze, um nicht in der konkreten Gesetzgebung, wohl aber in der grundsätzlichen Frage nach der Vollmacht der Kirche hinsichtlich der rechtlichen Regelung des von Gott gewollten und in der Schöpfung grundgelegten Wesens der Ehe einer Verständigung näher zu kommen?

An die *katholische* Seite richtet sich die zweite Frage, die sich aus dem genannten dogmatischen Befund ergibt. Denn was bedeutet es konkret, dass die Kirchen aus dem nahezu gleichen Grundbestand dogmatischer Aussagen unterschiedliche rechtliche Konsequenzen gezogen haben und auch weiterhin ziehen? Diese Frage verschärft sich ja noch, wenn man, was in diesem Rahmen nicht möglich ist, auch das Eheverständnis und die entsprechenden Regelungen der orthodoxen Kirchen hinzuzieht. Welche Folgen ergeben sich daraus, dass diese unterschiedlichen Regelungen eine katholische Anerkennung der Sakramentalität der betreffenden Ehen nicht ausschließen? Müsste dies nicht auch der katholischen Theologie und Kanonistik den geschichtlichen gewachsenen

---

<sup>43</sup> Vgl. die entsprechenden Belege bei SELGE, Ehe als Lebensbund (Anm. 41), 100.

<sup>44</sup> Erwägungen zum evangelischen Eheverständnis: Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. Würzburg-Gütersloh 1974, 25-28; hier: 27; vgl. auch die Hinweise bei MÜLLER, H.M., Theologische Bemerkungen zum christlichen Eheverständnis: ZevKR 47 (2002) 530-543.

Charakter, damit aber auch die Veränderlichkeit der eigenen eherechtlichen Normen deutlich machen?

Und was für Folgen hätte dies, so die Schlussfrage, für eine ökumenische Annäherung hinsichtlich des Rechts in der Kirche? In den vergangenen Jahren hat sich als wesentliches Modell der ökumenischen Verständigung der sogenannte differenzierte Konsens herauskristallisiert, ein Konsens, der einerseits eine Verständigung in den Grundwahrheiten bietet, der darauf aufbauend aber durchaus eine Vielfalt und Pluralität in der theologischen Darstellung und Durchdringung zulässt<sup>45</sup>. Lässt sich ein analoges Modell, wie es durch die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ auch von der katholischen Kirche als verbindlich angenommen worden ist, nun auch hinsichtlich des Kirchen- und speziell des Eherechts denken, so dass das ökumenische Leitmodell einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ sich auch in der Frage des Rechts durchhalten ließe?

Das sind einige Punkte, an denen über die im Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ erreichten Verständigungen hinaus weitergedacht und weitergearbeitet werden müsste. Wenn damit der notwendige ökumenische Dialog über das Wesen des Kirchenrechts angestoßen würde, dann wäre ein wichtiger Schritt getan hin zu jener Einheit der Christen, die allen Kirchen bleibend aufgegeben ist und die eben nur erreicht werden kann, wenn die strittigen Fragen in Offenheit und Ehrlichkeit benannt, zugleich aber auch auf der Basis des bereits gemeinsam Erreichten und verbindlich Festgehaltenen untersucht werden. Zu diesen Punkten gehört nun einmal auch und gerade das katholische Eherecht, dessen ökumenische Behandlung in dem genannten Kontext darum dringend überfällig ist.

---

45 Vgl. Einheit - aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“. Unter Mitarbeit von H. MEYER u.a. hrsg. von H. WAGNER. (QD 184) Freiburg 2000.

# **EHENICHTIGKEITSVERFAHREN UND IHRE SPANNUNGEN ZUR KIRCHLICHEN EHEPASTORAL**

von Heinrich J.F. Reinhardt

## **VORBEMERKUNG**

Die heute anzusprechenden teils tiefgreifenden Spannungen zwischen Ehenichtigkeitsverfahren und Ehepastoral haben - wenn man tiefer fragt - eine lange Vorgeschichte. Diese Vorgeschichte ist und bleibt der Kernpunkt aller Inkongruenzen. Deshalb vorweg kurz eine Reminiszenz.

Spätestens im 10. Jahrhundert besaß die Kirche die ausschließliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen<sup>1</sup>. Die Ausübung dieser Gerichtsbarkeit erfolgte zunächst aber noch nicht im heutigen Sinne, d.h. mit dem Ziel der Feststellung, ob eine Ehe gültig geschlossen wurde oder nicht. Vielmehr galt es, den Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe auf der Grundlage des damaligen weltlichen Rechts moderat und sukzessive umzusetzen<sup>2</sup>. Das weltliche Recht aber sah auch Scheidung und Wiederverheiratung vor. In der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit konkurrierten verschiedene Schulen. Eine von ihnen, die französische (hier insbesondere die fröscholastische Schule des ANSELM VON LAON und WILHELM VON CHAMPEAUX) sah auch die Möglichkeit z.B. der Entstehung von Eheauflösungsgründen nach der Eheschließung vor. Waren diese bewusst gesetzt worden, um die Auflösung einer Ehe zu erzielen, dann half man sich mit einem Eheverbot für den Täter. Der andere Partner aber durfte wieder heiraten. Die italienische Schule (vor allem Bologna) entwickelte die spätere Lehre von der einzigen Möglichkeit, eine Ehe aufgrund von Tatbeständen für nichtig zu erklären, die zum Zeitpunkt der Eheschließung vorlagen und nicht später

---

<sup>1</sup> Über die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit im Mittelalter im einzelnen vgl. JOYCE, G.H., Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie. Leipzig 1934, 198-215.

<sup>2</sup> Vgl. über diese Zeit des Überganges auch den Abschnitt § 2,2a der Dissertation von SELGE, K.-H., Ehe als Ehebund. Die Unauflöslichkeit der Ehe als Herausforderung für den Dialog zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie. (AIC Bd. 12) Frankfurt a.M. 1999. Der genannte Abschnitt (S. 52-80) trägt die zutreffende Überschrift „Die frühmittelalterliche Betonung der Unauflöslichkeit der Ehe bei gleichzeitig geschmeidiger pastoraler Praxis in Konfliktsituationen“.

eintraten. Die Diskussion über die Frage, ob eine Ehe bis zu ihrer Nichtigerklärung denn als Ehebruch angesehen werden muss und ob bei so einer Systematik nicht die Kinder unehelich seien (so der Vorwurf der französischen Schulen), endete in der Erfindung der Putativehe mit dem uns bekannten Inhalt. Da in der Zeit nach GRATIAN das gesamte kanonistische Denken auf die Tradierung, Auslegung und Weiterentwicklung der „Concordantia discordantium canonum“ des „Vaters der Kanonistik“ gerichtet war und dieser Bologneser-Strang sich durchsetzte, geriet der französische Denkansatz in Vergessenheit. Das ist schade, denn mit dem Bologneser Modell waren die Weichen gestellt worden für die bis heute in verschiedenen Varianten auftretenden Spannungen zwischen Ehenichtigkeitsverfahren und Ehepastoral. Mit letzterem ist in diesem Zusammenhang die Lebenswirklichkeit Ehe und das Eingehen hierauf gemeint.

Ich habe mich sehr gefreut, dass Hermann KÄHLER in einem Beitrag in „Annotationes in Ius Canonicum“ Bd. 24 aus dem Jahre 2002<sup>3</sup>, ohne historisch auf die Entwicklung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert einzugehen, genau diesen damaligen französischen Denkansatz aufgreift und eine neue Aufgabenstellung und Verfahrensweise kirchlicher Gerichte skizziert, die die Spannungen zur Ehepastoral auflösen könnten. Darauf ist noch einzugehen.

Die mir gestellte Aufgabe will ich so angehen: Zunächst sollen in Erinnerung gerufen werden die Forderungen nach stärkerer Einbeziehung der tatsächlichen Lebenswirklichkeit von Partnern und Kindern gescheiterter Ehen in die kirchlichen Normen und die Umsetzung dieser Forderungen im geltenden Recht. Bezogen sind Forderungen und Umsetzungen im Rahmen der geltenden nachgratianischen Systematik. Ebenso in diesen Rahmen eingebracht wurden Vorschläge zum besseren pastoralen Umgang mit den Betroffenen in den Ehenichtigkeitsverfahren selbst. Pionier der Autoren mit dieser Zielsetzung war zuletzt Paul WESEMANN mit einem Beitrag aus dem Jahre 1984<sup>4</sup>. Das ist der zweite Akzent. Danach sollen weitergehende Forderungen zur Sprache kommen, die die Ehenichtigkeitsverfahren als solche betreffen. Hermann KÄHLER stellt in dem schon angesprochenen Aufsatz diese Verfahren als den Anliegen heutiger Ehepastoral entgegenstehend heraus. Er kann sich „de futuro“ einen ganz an-

---

3 KÄHLER, H., Vom Sinn, Unsinn und tieferen Sinn kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren: ALTHAUS, R. / OEHMEN-VIEREGGE, R. / OLSCHESKI, J. (Hrsg.), Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für H.J.F. REINHARDT zum 60. Geburtstag. (AIC Bd. 24) Frankfurt a.M. 2002, 141-162.

4 WESEMANN, P., Das erstinstanzliche Gericht und seine pastorale Aufgabe: GROCHOLEWSKI J. / CARCEL ORTI, V. (Hrsg.), Dilexit Iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. SABBATANI. Vatikan 1984, 93-118.

deren kirchlichen Umgang mit der Frage des Scheiterns einer Ehe und einer möglichen kirchlichen Wiederheirat vorstellen.

Nicht soweit ging eine Diskussion zwischen Kanonist/innen und Mitarbeiter/innen der kirchlichen Ehepastoral auf einer gemeinsamen Tagung in der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Mülheim a.d. Ruhr am 16. März 2002. Die dort gefundenen Spannungen und angedachten Lösungen sollen den Abschluss dieses Vortrages darstellen.

## **1. STÄRKERE BERÜCKSICHTIGUNG DER LEBENSWIRKLICHKEIT EHE IN DEN KIRCHLICHEN EHEPROZESSNORMEN**

In Deutschland hat sich die Würzburger Synode intensiv auch mit dem kirchlichen Eherecht auseinandergesetzt. In den Voten zum Beschluss „Ehe und Familie“<sup>5</sup> werden als Ergänzung zum materiellen Eherecht des damals geltenden Codex von 1917 die Aufnahme der Nichtigkeitstatbestände „psychische Eheunfähigkeit“, „arglistige Täuschung“ gefordert. Zum Verfahrensrecht heißt es, dass vor Nichtigerklärung einer Ehe die Möglichkeit der Wiederversöhnung der Gatten einer gescheiterten Ehe und ggf. die Gültigmachung dieser Ehe geprüft werden soll. Zudem sei darauf zu achten, dass vor Nichtigerklärung und Wiederheirat die natürlichen Verpflichtungen gegenüber dem früheren Partner und den Kindern erfüllt werden (Votum 4.1.2.).

Diese Voten der Würzburger Synode sowie ähnlich lautende Forderungen in der kanonistischen Literatur sind bekanntlich in den neuen Codex von 1983 aufgenommen worden. Es ist festzuhalten, dass nicht nur die neuen Ehenichtigkeitsgründe, die die Würzburger Synode forderte, geltendes Recht wurden, sondern auch die Verbesserungsvorschläge zum Verfahrensrecht. Es ist zu erinnern an die cc. 1071 § 1 n.3, 1689 und 1695 CIC, in denen die Anliegen der Wiederversöhnung vor Nichtigerklärung und der „obligationes naturales“ berücksichtigt wurden. Es ist aber auch auf c. 1063 CIC hinzuweisen, der erstmals in einem kirchlichen Gesetzbuch die Seelsorger zu einer umfassenden ehevorbereitenden und ehebegleitenden Ehepastoral aufruft und dazu konkrete Handlungsfelder benennt. Soweit zur Kodifizierung dieser Anliegen.

---

<sup>5</sup> Synodenbeschluss „Christlich gelebte Ehe und Familie“: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg-Basel-Wien 1976, 423-457 (Voten: 453-454).

## 2. DER PASTORALE UMGANG MIT DEN BETROFFENEN IN DEN EHENICHTIGKEITSVERFAHREN

Einer der Pioniere, der auf der Grundlage des Codex von 1983 einen pastoralen Umgang mit den Betroffenen in den Ehenichtigkeitsverfahren anmahnte, war Paul WESEMANN, der in seinem Beitrag für die SABATTANI-Festschrift aus dem Jahre 1984 mit dem Titel „Das erstinstanzliche Gericht und seine pastorale Aufgabe“ eine Reihe von Maßnahmen organisatorischer Art, aber auch von Verhaltensweisen des Gerichtspersonals einforderte, die diesem Ziel dienen. Viele dieser Vorschläge waren häufig Themen von Officialatskonferenzen. Sie sind auch bereits in unterschiedlicher Weise in den Officialaten und Konsistorien umgesetzt worden. Gleichwohl soll an sie erinnert werden. In Schlagworten möchte ich die Anliegen WESEMANNs kurz wiederholen:

- Er fordert Grundinformationen über die kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren, die gleich zu Beginn eines Prozesses den Parteien bekannt gegeben werden, um Missverständnissen und Falscheinschätzungen begegnen zu können. Dies gelte nicht nur, aber vor allem für am Verfahren beteiligte Nichtkatholiken<sup>6</sup>.
- Er erinnert an die jedem kirchlichen Richter zuvörderst zukommende „Friedenspflicht“, die auf die Aussöhnung der streitenden Parteien gerichtet sein muss, ob im Hinblick auf die Wiederaufnahme des gemeinsamen Ehelebens oder auf ein erträgliches Miteinander nach Trennung und Ehenichtigkeitsfeststellung<sup>7</sup>.
- Er mahnt äußerste Diskretion und behutsames, mitfühlendes Umgehen mit menschlichen Schicksalen an<sup>8</sup>.
- Paul WESEMANN dringt auf eine stärkere Öffentlichkeitsarbeit der kirchlichen Gerichte, vor allem kirchenintern (er nennt Pastoralkonferenzen, Diözesan- und Priesterrat sowie vor allem das Priesterseminar), um falsche Grundlageninformationen bei den kirchlichen Multiplikatoren gar nicht erst aufkommen zu lassen<sup>9</sup>.
- Er fordert festgelegte Sprechzeiten in den Gerichten und institutionalisierte Beratungsgespräche, auf die bereits beim ersten Kontakt mit den Betroffenen hingewiesen werden muss<sup>10</sup>.

---

6 WESEMANN, Das erstinstanzliche Gericht (Anm. 4), 98-99.

7 Ebd., 100-102.

8 Ebd., 98-99.

9 Ebd., 98-99.

10 Ebd., 99-100.

- Während des Verfahrens weist er auf die Notwendigkeit der Eigenerkenntnis hin, dass der Richter und das andere Gerichtspersonal es nicht mit lästigen Bittstellern zu tun haben, sondern mit Schwestern und Brüdern, die in einer schwierigen Situation Hilfe brauchen. Deshalb sind Geduld, Klugheit, Ausdauer und Hilfsbereitschaft auch bei der Beweiserhebung erforderlich<sup>11</sup>.

- Und schließlich mahnt er einerseits Zügigkeit der Verfahren an, warnt aber zugleich vor Nachlässigkeit in der Beweiserhebung<sup>12</sup>.

Soweit Paul WESEMANN Reflexionen über den pastoralen Umgang mit den am Prozess Beteiligten.

Ich denke, dass wir alle hier diese Anliegen teilen und sie uns selbst bereits in unterschiedlicher Weise zu eigen gemacht haben. Daher möchte ich nicht im einzelnen auf sie eingehen, wohl aber einen Aspekt hervorheben, bei dem es m.E. trotz z.T. großen Engagements einzelner Offiziate noch Desiderate gibt, das ist die Öffentlichkeitsarbeit.

Paul WESEMANN forderte eine gediegene Unterweisung der kirchlichen Institutionen, die als Multiplikatoren wirken könnten, wenn es um Informationen über die Ehenichtigkeitsverfahren bei den Gläubigen allgemein, insbesondere aber bei den Betroffenen geht. Das ist ein sehr wichtiges Anliegen. Das Anliegen der Öffentlichkeitsarbeit geht aber darüber hinaus. Ich erinnere an den Vorstoß einer Arbeitsgruppe der deutschen Offiziatatsskonferenz vor einigen Jahren, der vom Ständigen Rat der DBK in seiner Sitzung vom 22. Januar 1996 aufgegriffen wurde. Der Ständige Rat beschloss damals, den wiederverheirateten Geschiedenen mehr und besser als bisher die Möglichkeiten des kanonischen Rechts für Ehenichtigkeitserklärungen bekannt zu machen. Es wurden ferner die Diözesanbischöfe gebeten, für entsprechende Informationen und möglichst ortsnahe Einzelberatung Sorge zu tragen. Der Durchbruch in der anstehenden Frage scheint jedoch noch nicht erfolgt zu sein, obgleich bereits eine Reihe von Offiziats Informationsbroschüren, Faltblätter und Artikel in Kirchenzeitschriften verfasst und verbreitet haben. Hintergrund des damaligen Engagements der Offiziatatsskonferenz waren die seinerzeit von Klaus LÜDICKE<sup>13</sup> publizierten Zahlen der Ehenichtigkeitsverfahren in den USA und in Deutschland im Vergleich. Danach werden in den USA, prozentual auf die Anzahl der Gläubigen umgerechnet, 30 mal mehr Ehen kirchlich für nichtig erklärt als in Deutschland, obwohl die Kosten für dieses Verfahren in

---

11 Ebd., 102-104.

12 Ebd., 104-111.

13 LÜDICKE, K., Die Frage der wieder verheirateten Geschiedenen und die Antwort der kirchlichen Gerichte in Deutschland: PUZA, R. / WEIß, A. (Hrsg.), *Iustitia in Caritate*. Festschrift für E. RÖBLER. (AIC Bd. 3) Frankfurt a.M. 1997, 371-382.

Deutschland weitgehend (bei geringer Selbstbeteiligung) aus den Kirchensteuern aufgebracht werden und keine Bürde für die Betroffenen darstellen<sup>14</sup>.

Warum gab es trotz verschiedener Engagements im Hinblick auf eine angemessene Öffentlichkeitsarbeit nicht mehr Ehenichtigkeitsverfahren? Die Gründe sind sicher vielfältig, z.B. die abnehmende Kirchenbindung vieler Menschen und andere Faktoren, zu denen auch die Unkenntnis dieser Verfahren gehört. Daher der bleibende Auftrag der Öffentlichkeitsarbeit. Darüber hinaus könnte es einen weiteren Grund geben, und zwar ein Unbehagen im Hinblick auf die Verfahren selbst. Dieses Unbehagen hat z.B. Hermann KÄHLER näher in den Blick genommen.

### 3. DIE ANFRAGE VON HERMANN KÄHLER

Neben einigen kritischen Bemerkungen über das manchmal „konstruierte“ Heranziehen von Ehenichtigkeitsgründen, die hier nicht thematisiert werden sollen<sup>15</sup>, skizziert Hermann KÄHLER das Hauptproblem der Situation der Menschen einer gescheiterten Ehe so: „Die Antragsteller nehmen ... eine Diskrepanz wahr zwischen ihrem einmal gegebenen Jawort zum Partner und der Ehe mit ihm und der ganz anderen Lebenssituation, in welcher sie sich befinden. Selten denken sie juristisch und kaum stellen sie die Frage, ob ihre gescheiterte Ehe ungültig sei. Sie empfinden das Scheitern ihrer Ehe als ein Versagen und als einen Bruch mit ihrer Lebenslinie. Sie wollen mit sich, d.h. ihrem Leben, ins Reine kommen und einen inneren Frieden mit der Gemeinschaft der Kirche finden, der sie angehören und die ihnen von Bedeutung ist für eine sinnvolle Lebensgestaltung. Sie suchen das Kirchengericht als Repräsentantin der ‚kirchlichen Öffentlichkeit‘, in der sie schließlich einstmals ihre Ehe geschlossen haben.“<sup>16</sup>

Auf der Grundlage dieses Ansatzes, dass die Partner einer gescheiterten Ehe eigentlich eine Klärung der und eine Auseinandersetzung mit der eigenen Lebensgeschichte mit dem Ziel der Aufarbeitung des Verhältnisses zum früheren Lebenspartner suchen, skizziert KÄHLER ein neues Eheverfahren anstelle der bisherigen Ehenichtigkeitsverfahren. Natürlich weiß er, dass ein solches Unterfangen auf absehbare Zeit keine Realisierungschance hat. Deshalb stellt er seine Überlegungen als Hypothese vor. Unter der Voraussetzung, so KÄHLER, dass die Kirche beim Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen nach ei-

---

14 Vgl. hierzu auch REINHARDT, H.J.F., Eherecht und Ehepastoral: Gültigkeit der Ehe: Lebendige Seelsorge 52 (2001) 15-20.

15 KÄHLER, Vom Sinn, Unsinn und tieferen Sinn (Anm. 3), 153-154.

16 Ebd., 156.



ner Alternative zum jetzigen System suchen und sich dabei auf den tieferen Sinn besinnen sollte, der der jetzigen Rechtspraxis zugrunde liegt, dann könnte ein Eheverfahren, wie er es beschreibt, die Lebenswirklichkeit der Partner einer gescheiterten Ehe zielgenauer treffen und tatsächliche Hilfen anbieten. Ein derartiges neues Verfahren hätte ein zweifaches Ziel, nämlich als „Nahziel“, wie KÄHLER schreibt, eine Schwarzweißmalerei der Ehegeschichte bei den Ehepartnern zu überwinden und sie dahin zu führen, auch die positiven Seiten des anderen Partners wahrzunehmen, und ihn in den gemeinsamen Kindern als Vater oder Mutter zu würdigen, eigenes Versagen einzugestehen, eigenes Unvermögen zu erkennen und evtl. im Rahmen von Beratungen oder Psychotherapien aufzuarbeiten. Als „Fernziel“ könnte das Verfahren bewirken, dass die Partner einer gescheiterten Ehe ein Ja sagen können zu ihrer gemeinsamen Vergangenheit, zumal wenn Kinder da sind, und dass sie einander einen Platz im eigenen Herzen einräumen, auch wenn es nicht mehr der eines Ehepartners ist. Schließlich, dass beide Partner frei werden für die Gegenwart und Zukunft, ggf. auch für eine neue, auf einem verantwortlichen und freien Entschluss beruhenden Lebensgemeinschaft mit einem andern Partner. Das aber heißt, dass das Ziel eines neuen Verfahrens nicht mehr der Versuch ist, jetzt spitzt KÄHLER zu, die Übereinstimmung oder Abweichung eines lebensgeschichtlichen Sachverhalts mit einer theologisch-kanonistisch konstruierten objektiven Vorgabe festzustellen und zwischen gültiger und ungültiger Ehe zu unterscheiden. Soweit KÄHLER.

Dass er nicht der erste und nicht der einzige ist, der die Fragwürdigkeit der kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren aufzeigt und nach Alternativen sucht, belegt KÄHLER mit dem Hinweis auf die bekannten Arbeiten von R. GALL, K. GOSER, H. HEIMERL und P.J.M. HUIZING, die sich in den letzten 30 Jahren mit dieser Thematik auseinandergesetzt haben. Ich will jetzt nicht das neue Konzept, das KÄHLER für die Aufarbeitung der Lebensgeschichte der Betroffenen verfahrensmäßig entwirft, im einzelnen aufzeigen (das mag man in den genannten Artikeln nachstudieren), sondern nur den Kernpunkt seines Anliegens noch einmal hervorheben. Dies deshalb, weil es genau die Anfragen trifft, die von den kirchlichen Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstellen an die Ehenichtigkeitsverfahren gestellt werden. Wenn KÄHLER von einer „theologisch-kanonistisch konstruierten Vorgabe“ spricht, an die sich die derzeitigen Ehenichtigkeitsverfahren orientieren, ja letztlich orientieren müssen, dann zielt das, wie ich eingangs ausführte, auf jene alles entscheidende Festlegung der Bologneser Schule im 12. Jahrhundert, die fortan keine Denkalternative mehr zuließ, die auch, betrachtet man die von vielen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Faktoren geprägte Institution Ehe in der Kulturgeschichte bis heute, nicht wesentlich angefragt wurde. Aber diese Institution Ehe hat sich geändert. Es gibt weitgehend keine wirtschaftliche Totalabhängigkeit der Frau vom Mann mehr. Mit der Ehe müssen keine Höfe mehr vereinigt, keine Län-

der mehr befriedet werden. Zum Zentrum der Ehe ist die personale Lebensgemeinschaft eines Mannes mit einer Frau deklariert worden. Unsere auf Ehenichtigkeitsgründe zielenden Überlegungen zum „*bonum coniugum*“, zum Mindestwillen, der auf das „Sich-gegenseitig-Schenken-und-Annehmen“ gerichtet sein muss, belegen diese neue Wirklichkeit. Man muss nicht das Zweite Vatikanische Konzil zum Beleg heranziehen, hier etwa *Gaudium et Spes*, nicht die Lehrbücher und Aufsätze zu den cc. 1055 und 1057 CIC bemühen, man muss nur die bisherigen, mit diesen Texten verbundenen Diskussionen in eine andere Fragestellung bringen, die nicht auf die Ehenichtigkeitsgründe, sondern auf die Ehenichtigkeitsverfahren selbst bezogen wird. Herrmann KÄHLER hat mit seinem Beitrag diese Fragestellung, man muss sagen „erneut“, aufgeworfen. Sein Anliegen, die Lebenswirklichkeit Ehe in ihrer geschichtlichen Dimension in den Blick zu nehmen, die einzelnen Lebensabschnitte, die gelungenen wie die nicht gelungenen auszuarbeiten, entspricht der Logik des aufgezeigten Paradigmenwechsels, hin zum personalen Eheverständnis. Dies soll von anderer Seite noch einmal angegangen werden, nämlich von jenen, die in der kirchlichen Eheberatung arbeiten, mit ihren Anfragen an die kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren.

#### 4. ANFRAGEN AUS DER KIRCHLICHEN EHEBERATUNG

Gespräche zwischen Vertretern eines kirchlichen Gerichts einerseits und kirchlicher Eheberatungsstellen andererseits gibt es in verschiedenen Diözesen seit längerem. Ich selbst habe an mehreren Gesprächen dieser Art vor Jahren im Bistum Münster teilgenommen. Grundlage der folgenden Ausführungen ist jedoch vor allem das einleitend genannte Akademiegespräch am 16. März 2002 in der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Mülheim. Dieses Gespräch ist sorgfältig vorbereitet worden. Eingeladen hatten dazu der Official des Bistums Essen, der Referent im Essener Generalvikariat für Ehe-, Familien- und Lebensberatung, die Vorsitzende des Bundesverbandes katholischer Ehe-, Familien- und Lebensberaterinnen und -berater e.V., Marburg, die Wolfsburg selbst und ich als Ordinarius für Kirchenrecht in Bochum. Teilgenommen haben ca. 30 Personen, davon die meisten aus den kirchlichen Beratungsstellen. Die Gesamtorganisation (Kleingruppenarbeit, Statements und Diskussionen im Plenum) war gelungen, sie soll hier aber nicht näher vorgestellt werden. Das Ergebnis: Alle waren sich bewusst, dass beide Wege, Menschen in Not zu helfen, nämlich Eheberatung und Ehenichtigkeitsverfahren je eigene Gesetzmäßigkeiten haben, die nicht verwischt werden dürfen, wenn man das je eigene Ziel professionell und sachgerecht erreichen will. Zugleich war allen klar, dass wir es vielfach mit denselben Menschen zu tun haben und deshalb ein Gespräch zwischen beiden Stellen als fruchtbar angesehen wurde. Das unterschiedliche Ziel beider Institutionen hat ein Teilnehmer so formuliert: „Die

Eheberatung hat den **Ehebund** im Blick, während sich das kirchliche Ehegericht auf das **Eheband** konzentriert.“ Man mag zunächst widersprechen wollen, wenn dem kirchlichen Ehegericht der so wichtige „foedus matrimoniale“ des c. 1055 § 1 CIC streitig gemacht werden soll. Gemeint ist aber hier mit „Ehebund“ die gesamte geschehene Zeit der Ehegemeinschaft, während im Gericht der Ehebund in der Tat anders akzentuiert wird, nämlich als eine zur Zeit der Eheschließung bestehende Willenshaltung im Hinblick auf die künftige Ehegemeinschaft. Bei der Befragung nach dieser Willenshaltung spielt die geschehene Zeit in der Ehe als Beweis für die Willenshaltung eine große Rolle. Sie dient nicht der eigentlichen Aufarbeitung des Geschehenen.

Aus diesem unterschiedlichen Ansatz heraus haben die in Beratungsstellen Arbeitenden dann ihr Schwierigkeiten vorgetragen, die sie mit den kirchlichen Gerichten haben, z.T. finden sie die Gerichtsarbeit sogar als kontraproduktiv für ihre eigene Arbeit. Ich will die Einzelaspekte etwas aufgliedern:

#### **a) Nichtigerklärung eines Lebensabschnitts**

Die Nichtigerklärung einer Ehe bedeutet aus der Gerichtserfahrung in vielen Fällen Erleichterung bei den Betroffenen, das Freisein von einer nicht mehr bestehenden, oft sehr belastenden Bindung. Natürlich erleben kirchliche Richterinnen und Richter gelegentlich auch ein Unverständnis und ein Nichtnachvollziehenkönnen von der einen oder anderen Partei, dass ihre 20 oder 30jährige Ehe nicht bestanden haben soll. Meistens fällt darauf eine Antwort schwer. Die in den Beratungsstellen Arbeitenden können die erste Erfahrung z.T. aber nur „mit Bauchschmerzen“ nachvollziehen, die zweite Erfahrung ist die ihrige, entspricht ihrem Arbeitsansatz. Lebensereignisse, so dieser Ansatz, lassen sich nicht für „nichtig“ erklären. Es gilt eine Trennung, eine Scheidung anzunehmen, in das persönliche Lebenskonzept zu integrieren. Besonders problematisch ist die Nichtigerklärung einer Ehe für Kinder aus dieser Ehe, die in den Beratungsstellen besondere Hilfen erfahren. Das Urteil „Die Ehe der Eltern ist nichtig“ ruft bei Kindern traumatische Erfahrungen hervor. Sie können sich nicht mehr als „Kind der Liebe“ zweier erwachsener Menschen begreifen. Der Boden für auch positive Erlebnisse und Identitäten als Kinder wird entzogen.

Ich denke, dass dieses Bedenken gerade bezüglich der Kinder einer für nichtig erklärten Ehe in unserer Offizialatsarbeit bisher kaum im Blick war. Es ist darauf noch einzugehen.

#### **b) Beweiserhebung**

Aus Sicht der Beratungsstellen gibt es psychologische Sperren bei Parteien wie bei den Zeugen, auch bei den sog. Amtszeugen, ihre Aussagen unbeeinflusst von den Wirkungen der Ehe- und Scheidungsgeschichte, d.h. von dem dabei

Erlebten, zu machen und nur die Eheschließungssituation in den Blick zu nehmen. Weil das so sei, so die Kritik, sei eine „objektive Wahrheit“ letztlich nicht erreichbar.

Auch diese Anfrage gilt es ernst zu nehmen. Allerdings denke ich, dass in dieser Frage die Gerichtserfahrung ein differenziertes Bild hergibt. Wenn Eheberaterinnen und Eheberater von sich aussagen, dass sie ihre Aussagen immer im Kontext ihrer Beratungssituation machen und deshalb wertende und abwägende, eine mögliche Konfliktlösung nicht zerstörende Beurteilung abgeben, entspricht das dem, was kirchliche Richterinnen und Richter oft erleben, wenn sie Psychologen und Therapeuten vernehmen, die mit denen arbeiten, über die sie aussagen sollen. Es ist aber nicht das ganze Bild der Beweiserhebung. Diese Situation ist m.E. nicht übertragbar, z.B. auf andere Zeugen, auf Indizien usw. Wir konnten bei dieser Tagung deutlich machen, dass das große Feld der Beweiserhebung mit dem Ziel einer moralischen, d.h. eigentlich nicht ernsthaft anzweifelbaren Gewissheit ein genuines und durchdekliniertes Feld des kirchlichen Eheprozesses ist, das die vorgetragenen Einwände längst eingeplant hat. Den Vernehmenden ist geläufig zu differenzieren. Die wissen, was wer aus welcher Erkenntnis- und Beurteilungssicht zur Wahrheitsfindung beitragen kann und was nicht. Die kanonistische Literatur zu dieser Frage ist umfangreich<sup>17</sup> und die Thematik ist eine „durchlaufende Perspektive“ bei vielen Offizialatskonferenzen.

### **c) Nichtgewährleistung der Verschwiegenheitspflicht bei Beteiligung von Eheberater/innen im Eheprozess**

Es wurde die Sorge vorgetragen, dass die öfters erbetene Aussage von Eheberater/innen in einem Ehenichtigkeitsprozess über das in der Beratung erlangte Wissen nicht die diskrete Behandlung erfährt, die um der weiteren Beratung selbst willen erforderlich ist. Es entstünde - kurz gesagt - in der Öffentlichkeit der Eindruck, dass die Verschwiegenheitspflicht der Beratenden nicht gewährleistet wird. Ebenso bestünde die Gefahr, dass der Inhalt des Beratungsprozesses „zweckentfremdet“ wird.

Auch auf diesen Einwand konnte eine differenzierte Antwort gegeben werden. Dass dieses Thema überhaupt eingebracht wurde, zeigt, wie wichtig Gespräche

---

<sup>17</sup> Vgl. etwa PSIUK, E., Moralische Gewißheit, allein aus Indizien? Zur Theorie des kanonischen Indizienbeweises: LÜDICKE, K. / MUSSINGHOFF, H. / SCHWENDENWEIN, H. (Hrsg.), *Iustus Iudex*. FS Wesemann. Essen 1990, 595-612; WIRTH, P., Anmerkungen zum Beweisrecht des CIC/1983: GABRIELS, A. / REINHARDT, H.J.F. (Hrsg.), *Ministerium Iustitiae*. FS Heinemann. Essen 1985, 393-402; DERS., Die Würdigung der Partei- und Zeugenaussagen im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren: AfKR 156 (1987) 95-120 (mit weiteren Angaben).

zwischen den Institutionen, Beratungsstellen und Gerichten sind. Es zeigt aber auch, dass wir selbst weiterhin sehr sensibel gerade mit den Aussagen von Beratenden oder Therapierenden umgehen müssen, um deren Arbeit nicht zu gefährden.

#### **d) Entbindung von der Schweigepflicht**

Ein besonderes, uns auch in anderen Kontexten geläufiges Problem wurde zur Sprache gebracht, nämlich das der nur von einer Seite vorliegenden Entbindung von der Schweigepflicht für Aussagen in einem kirchlichen Eheprozess. Das Problem in den Beratungsstellen stellt sich vor allem dann, wenn sog. „Paargespräche“ stattfinden, bei denen auch das Thema Ehenichtigkeitsverfahren angesprochen wird, aber nur ein Partner bereit wäre, den Beratenden oder die Beratende von ihrer Schweigepflicht zu entbinden. Vorausgesetzt, dass die Aussagen der Beratenden möglicherweise prozessentscheidend sind, entsteht in der Tat ein großes Dilemma. Die hier gefragte Überzeugungsarbeit der Beratenden in diesen Fällen kann jedoch nur dann gelingen, wenn diese selbst in einem Eheverfahren mit dem Ziel der Annullierung der Ehe einen den Betroffenen wirklich helfenden Schritt sehen. Auch das setzt voraus, dass die Beratungsstellen genauer über die Verfahren, ihre Abläufe usw. informiert sind, um in den Beratungsgesprächen sachlich informieren zu können. Die Beratenden selbst müssen ihre Vorbehalte und Animositäten, ihre Bedenken abbauen. Damit sie dies können, bedarf es eines regelmäßigen, von Vertrauen geprägten Austausches mit den kirchlichen Gerichten. Das war in diesem Punkt auch der übereinstimmende Erkenntnisgewinn der Tagung auf der „Wolfsburg“.

#### **e) Die Terminologie in den Eheverfahren**

Mit dem erstgenannten Hauptproblem, das Beratungsstellen mit den Kirchengerichten haben, nämlich des Vorhalts, einen ganzen Lebensabschnitt von Menschen für nichtig zu erklären, hängt die in den Eheverfahren verwendete Terminologie zusammen. Sie ist zwar sachgerecht, sie ist weltweit kommunikel (besonders wichtig bei den Instanzenzügen), entspricht dem allgemeinen Recht usw. Aber sie stößt bei Betroffenen wie bei Außenstehenden, die hiervon hören und gedanklich sich hiermit auseinandersetzen, auf Befremden und Unverständnis. Menschen in Not werden zu Prozessparteien. Ihre Ehe soll für nichtig erklärt werden aus Gründen, die möglicherweise mit dem Scheitern ihrer Ehe nichts zu tun haben. Sie wollen wissen, wie sie dieses Scheitern aufarbeiten können und wie ihr Leben, auch mit einem neuen Partner, weitergehen kann und müssen sich auseinandersetzen mit lange zurückliegenden Entwicklungssituationen und Willenseinstellungen, die nur einem Ziel dienen, die Ungültigkeit ihrer seinerzeit geschlossenen Ehe festzustellen. Die im Prozess, d.h. in den Anschreiben, in anderen Prozessdokumenten, in den Vernehm-

gen und schließlich im Urteil begegnenden Fachbegriffe lassen viele über sich ergehen, andere empfinden große innere Sperren und wenden sich ab.

Auch diese von den Beratungsstellen vorgetragenen Bedenken sind den Richterinnen und Richtern geläufig. In den USA ist auf Vorstoß der Canon Law Society of America seit 1984 die „Terminologie in den Ehenichtigkeitsverfahren“ ein bleibendes und immer wieder angemahntes Thema. Es gibt auch eine Reihe von Vorschlägen, diese Terminologie den Empfindungen der Menschen entsprechend zu ändern. Ich verweise hierzu auf die Dissertation von Engelbert FRANK. Ein Extrakt dieser Arbeit ist in der RÖBLER-Festschrift von 1997 abgedruckt worden<sup>18</sup>. Es geht – kurz gesagt – um das Finden einer Fachsprache, die laiengerecht ist und verstanden und akzeptiert werden kann. Solange diese nicht existiert, bleibt den in den Gerichten Verantwortlichen nur der Weg, den sie schon heute beschreiten, den in das Verfahren Einbezogenen die Eigenart der Eheverfahren zu erläutern, das Ziel der Verfahren mit Worten zu erklären, die die Menschen verstehen und d.h. permanente Übersetzungs- und Verstehenshilfen anzubieten.

## 5. BEGRENZTE, ABER MACHBARE LÖSUNGSWEGE

Solange – wie eingangs angesprochen – der seit Jahrhunderten festgelegte einzige Weg, der zu einer kirchlichen Wiederheirat führt, ein kirchliches Ehenichtigkeitsverfahren ist (entsprechendes gilt für Auflösungsverfahren), wird es nicht nur zum staatlichen Scheidungsrecht, sondern auch zu den Wegen, die kirchliche Beratungsstellen gehen, Spannungen geben. Sie wurden in einigen Aspekten heute angesprochen. Wenn nach Lösungen gesucht wird, deren Ziel nicht die Abschaffung von Ehenichtigkeitsverfahren ist, und sein kann, sondern deren Fruchtbarmachung für die Menschen, dann gilt es, neben den bereits intern in den Gerichten selbst verbesserten Standards (ich erinnere an die Vorschläge WESEMANNs) auch eine Kooperation zu suchen mit den kirchlichen Ehe- Familien- und Lebensberatungsstellen, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die Kirche wird von den Menschen in Not als eine Instanz wahrgenommen, von der sie eine in sich kohärente Hilfe erwarten, auch wenn diese sich auf mehrere Institutionen verteilt.
2. Diese Institutionen sind aus dem gemeinsamen Sendungsauftrag heraus zu dieser kohärenten Hilfe verpflichtet.

Von diesem Ansatz her lassen sich folgende Kooperationen zwischen Eheberatungsstellen und kirchlichen Gerichten denken:

---

<sup>18</sup> FRANK, E., Die Sprache kirchlicher Ehegerichte und ihre Wahrnehmung durch Betroffene: PUZA / WEIB, Iustitia in Caritate, 463-473.

1. Beratungsstellen müssen genau informiert sein über die Arbeit der kirchlichen Gerichte (Abläufe der Verfahren, Umgang mit den in einem Verfahren involvierten Menschen, Möglichkeiten und Grenzen dieser Verfahren für die Betroffenen). Dies bedeutet zunächst eine „Bringschuld“ für die Gerichte an die Beratungsstellen.
2. Die kirchlichen Richter müssen sich vertraut machen mit der Arbeit der Beratungsstellen, deren Zielsetzungen und Vorgehensweisen besser kennen und verstehen lernen. Die Initiative hierzu kann von beiden Institutionen ausgehen. Sie muss zu regelmäßigen gemeinsamen Gesprächen führen.
3. Ist eine Vertrauensbasis hergestellt, dann wird es den Beratungsstellen leichter fallen, im Rahmen ihrer Tätigkeit den Betroffenen je nach Situation auch die Möglichkeiten eines Ehenichtigkeitsverfahrens zu erläutern und den Zugang dazu zu eröffnen.
4. Gelingt dies, dann könnten, falls das den Betroffenen hilft, die Beraterinnen und Berater diese Betroffenen während des Verfahrens menschlich begleiten, an den Vernehmungen teilnehmen, danach diese aufarbeiten usw.
5. Eine derartige Kooperation eröffnet auch den Verantwortlichen im Gericht einen noch größeren Blick als bisher für die Folgen ihrer Entscheidung im Hinblick auf die Parteien, aber auch auf deren Kinder. Es wird dann vielleicht selbstverständlicher, Personen zur „weiteren Hilfe und Begleitung“ an die Beratungsstellen zu vermitteln.
6. Die Zielsetzung kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren kann leichter vermittelt und akzeptiert werden, wenn die Prozesssprache für die Hilfe Suchenden verstehbarer wird. Solange dies aus den genannten und uns bekannten Gründen noch nicht möglich ist, bedarf es der Übersetzung dieser Sprache durch die Richterinnen und Richter. Damit das besser gelingt, können Beratungsstellen aus ihrer Erfahrung Hilfe leisten und Vorschläge unterbreiten. All das erfordert ein Aufeinander-Zugehen und ein Miteinander-Sprechen und eine grundsätzliche Bereitschaft zur Zusammenarbeit.
7. Das in den vorausgegangenen Punkten Miteinanderarbeiten von Beratungsstellen und kirchlichen Gerichten kann zahlreiche Chancen eröffnen, und zwar für ein effizienteres Arbeiten dieser Institutionen und für die betroffenen Menschen, bei der Klärung ihrer gegenwärtigen Lebenssituation.
8. Die Beteiligten an dem vorgestellten Akademiegespräch in der Wolfsburg sahen am Ende, nachdem beide Seiten ihre je eigenen Aufgaben präzise vortragen durften und man einander zugehört hatte, die Notwendigkeit solcher Kooperation ein. Sie erklärten beiderseits die Bereitschaft dazu. Es wurden weitere Gespräche vereinbart. Wir können in der Diskussion hierauf noch eingehen.

9. Als „Vision“ dieses Miteinanders stelle ich mir vor

- ein Einbeziehen der Aufgaben der je anderen Institution bereits in den Ausbildungskatalog von Eheberater/innen und Richter/innen (jeweils durch Dozierenden der „anderen“ Seite),

- regelmäßiger Erfahrungsaustausch bei gemeinsamen Gesprächen (gleichsam institutionalisiert),

- ein selbstverständliches „Überweisen“ von Personen an die jeweils andere Institution,

- bleibende Betreuung auch bei Überweisung, wenn das den Betroffenen hilft,

- eine gemeinsam getragene offensive Öffentlichkeitsarbeit, in der die verschiedenen kirchlichen Wege als doch zusammenhängend erfahrbar werden, und schließlich eine durch die Kooperation erfolgte Annäherung an das von P. JOHANNES PAUL II.<sup>19</sup> herausgestellte Idealziel der kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren, wonach auch das Eheprozessrecht die ganzheitliche Sicht des Menschen und seine personale Wirklichkeit umgreift. Karl-Heinz SELGE hat in seinem Beitrag „Eine kleine Apologie des Ehenichtigkeitsverfahrens in ökumenischer Absicht“<sup>20</sup> zu Recht auf diese Zielsetzung des Papstes hingewiesen und den Eheprozess als ein „geistliches Geschehen“ umschrieben, in dem es auch um die Versöhnung mit der eigenen Vergangenheit und mit Gott, um Umkehr mit dem Ziel eines Neuanfangs geht.

10. Es bleiben trotz dieser auf ein gemeinsames Helfen ausgerichteten Kooperationen Unterschiede zwischen den Zielsetzungen und den Adressaten beider Institutionen. Die katholische Ehe-, Familien- und Lebensberatung, wie sie offiziell heißt, bietet weiterhin ihre Hilfen an auch für Menschen, die mit ihren Kindern, Partnern und Angehörigen in ausweglose Situationen kommen, ohne eine Nichtigkeitsklärung ihrer Ehe anzustreben (oft ist nicht einmal ihre Scheidung angedacht). Der Adressatenkreis der Beratungsstellen ist nicht auf konfessionelle Bindungen festgelegt, bezieht also auch Personen ein, die nicht katholisch sind und nicht eine neue Ehe mit katholischen Personen anstreben. Das alles wird und soll so bleiben. Umgekehrt wird es Ehenichtigkeitsverfahren geben, in denen die Betroffenen keine Beratungsstellen in Anspruch nehmen müssen. Auch das wird so bleiben.

Aber es gibt eine große „Schnittmenge“, in denen beide Institutionen im aufgezeigten Sinne zusammenarbeiten könnten und dies auch tun sollten.

---

<sup>19</sup> In seiner Ansprache an die Römische Rota vom 27.1.1997: AAS 89(1997) 486-489, 487.

<sup>20</sup> DPM 8/2 (2002) 295-358, 349.



# **DIE FORMPFLICHT VON KONVERTITEN - SCHWIERIGKEITEN IN DER ANWENDUNG VON C. 1117 CIC BZW. C. 834 § 1 CCEO BEI NICHT FÖRMLICH VOLLZOGENEN KONVERSIONEN UND REVERSIONEN**

von Markus Walser

## **1. DIE FORMPFLICHT ALS VORAUSSETZUNG FÜR DIE GÜLTIGE EHESCHLIEßUNG VON KATHOLIKEN**

Das Konzil von Trient führte bekanntlich mit dem Dekret „Tametsi“ vom 11. November 1563 universalrechtlich die kanonische Formpflicht als Gültigkeits-erfordernis der Eheschließung ein: „Diejenigen, die versuchen werden, eine Ehe anders zu schließen als in Gegenwart des Pfarrers oder – mit Erlaubnis des Pfarrers bzw. Ordinarius – eines anderen Priesters und zweier oder dreier Zeugen: die erklärt das heilige Konzil für völlig (rechts)unfähig, auf diese Weise (eine Ehe) zu schließen, und es erklärt, dass solche (Ehe)schlüsse ungültig und nichtig sind, wie es sie im vorliegenden Dekret ungültig macht und für nichtig erklärt“ (DH 1816). C. 1108 § 1 CIC behält im Wesentlichen diese Norm bei: Unbeschadet der im Recht vorgesehenen Ausnahmen wie z.B. der Noteheschließung gilt diese Formpflicht bis heute. Das geltende Recht der lateinischen Kirche umschreibt den an diese Form gebundenen Personenkreis in c. 1117 CIC: Die kanonische Eheschließungsform muss (abgesehen von den in c. 1127 § 2 CIC festgelegten Ausnahmen) eingehalten werden, wenn wenigstens einer der Eheschließenden in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde und nicht durch einen formalen Akt von ihr abgefallen ist<sup>1</sup>. Der CCEO kennt mit c. 834 § 1 eine analoge Norm, verzichtet aber auf die Ausnahme des formalen Kirchenabfalls. Bei der Beurteilung der Gültigkeit

---

<sup>1</sup> In logischer Konsequenz legt c. 1086 § 1 CIC fest, dass eine Ehe zwischen zwei Personen ungültig ist, von denen eine in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurde und nicht durch einen formalen Akt von ihr abgefallen ist, die andere aber ungetauft ist

der Ehe von Christen, die nie zur katholischen Kirche gehört haben, ist das rein kirchliche Recht nicht anwendbar. „Welches menschliche Recht anstatt dessen zu beachten ist, sagt der CIC nicht.“<sup>2</sup>

## **2. SCHWIERIGKEITEN IN DER BESTIMMUNG DES FORMALEN AKTS DES KIRCHENABFALLS ALS AUSNAHME VON DER FORMPFLICHT**

Grundsätzlich sind also alle Katholiken an die Formpflicht gebunden, d.h. diejenigen, die in der katholischen Kirche getauft wurden sowie diejenigen, die nach der Taufe in sie aufgenommen wurden. Dieser Personenkreis ist gemäß c. 11 CIC an die rein kirchlichen Gesetze, zu denen die Formpflicht bei der Eheschließung zu zählen ist, gebunden. Eine Ausnahme zu dieser allgemeinen Norm besteht seit dem 27. November 1983 für die lateinischen Katholiken, die durch einen formalen Akt von der katholischen Kirche abgefallen sind. Der Formpflicht unterliegt nunmehr jede Eheschließung, an der mindestens ein Katholik beteiligt ist, der nicht durch einen formalen Akt von der katholischen Kirche abgefallen ist. Über die Schwierigkeiten in der Anwendung dieser letztgenannten Bestimmung wurde schon viel geschrieben<sup>3</sup>, so dass in diesem Beitrag nur insofern darauf verwiesen wird, als es für die Klärung der Formpflicht von Konvertiten hilfreich ist. Denn Unklarheiten ergeben sich nicht nur hinsichtlich des Abfalls von der Kirche, sondern auch im umgekehrten Fall: Wie steht es mit jenen Christen, die in einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft getauft wurden und „nur“ faktisch zur katholischen Kirche konvertieren, also nicht förmlich in sie aufgenommen wurden. Unterstehen letztere bereits der Formpflicht?

---

2 PRADER, J., Die Auswirkung des c. 11 auf die kirchliche Rechtsprechung unter besonderer Berücksichtigung der Protestanten im deutschsprachigen Raum: GABRIELS, A. / REINHARDT, H.J.F. (Hrsg.), Ministerium iustitiae. Festschrift für Heribert HEINEMANN zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Essen 1985, 117.

3 Vgl. WALSER, M., Der sogenannte Kirchnaustritt und die de facto-Konversion in ihren Auswirkungen auf die Formpflicht bei der Eheschließung. Probleme in der Anwendung von c. 1117 CIC: AYMANS, W. / HAERING, St. / SCHMITZ, H. (Hrsg.), *Iudicare inter fideles*. Festschrift für Karl-Theodor GERINGER. St. Ottilien 2002, 505-521.

### **3. FORMPFLICHT AUFGRUND DER TAUFEE IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE**

Am wenigsten Probleme bereitet die Feststellung der Formpflicht der katholisch Getauften, die ihrer Kirche treu bleiben. Hier beginnt die Formpflicht mit der gültigen<sup>4</sup>, d.h. durch Waschung mit wirklichem Wasser in Verbindung mit der gebotenen Form der Taufworte (vgl. c. 849 CIC, c. 675 § 1 CCEO) vollzogenen Spendung der Taufe in der katholischen Kirche. In diesem Fall der Entstehung der kanonischen Formpflicht für die Eheschließung mag folgende Aussage von Carl Gerold FÜRST zutreffen: „Erörterungen zu Fragen der Form der Eheschließung gehören nicht gerade zu den umschmeichelten Lieblingsthemen der Kanonisten: Weder geben sie Gelegenheit zu notwendigen, grundlegenden Erörterungen über das Wesen der Ehe und die Auswirkungen, die dieses Wesen auf die Ausformung des Eherechtes hat oder doch haben sollte, noch bieten sie viel Gelegenheit, kuriose - zumindest für den nicht unmittelbar Betroffenen - Beispiele zu präsentieren. Und doch ist es notwendig, sich wenigstens gelegentlich mit einschlägigen Problemen zu beschäftigen. Auch Formfehler können ja zur Nichtigkeit von Ehen führen, was gegebenenfalls umso peinlicher ist, als dann diejenigen schuldtragend sind, die es besser wissen müssten.“<sup>5</sup> Aber schon bei der Frage, wann die Taufe im rechtlichen Sinn „in Ecclesia catholica“ (c. 11 CIC, c. 1490 CCEO) gespendet wird, und noch mehr bei der Frage, wann ein nichtkatholisch Getaufter zu einem Katholiken und somit formpflichtig wird, wird es spannender, ja sogar die vielgerühmten kuriosen Beispiele kommen wieder zum Zug.

Die Wassertaufe ist *conditio sine qua non* für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche (vgl. c. 96 CIC), aber nicht das letzausschlaggebende Kriterium. Dieses liegt in der rechtlichen Zuschreibung zur katholischen Kirche bzw. zu einer anderen Kirche bzw. kirchlichen Gemeinschaft<sup>6</sup>.

Die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ergibt sich dabei nicht durch den Taufort. Auch bei einer Taufe in einem nichtkatholischen Gotteshaus können Gläubige in die katholische Kirche aufgenommen werden, zum Beispiel wenn eine katholische Pfarrei Gastrecht in einer evangelischen Kirche besitzt.

---

4 Ist die Taufspendung nicht gültig, wie dies z.B. bei der Taufe der „Mormonen“ der Fall ist (vgl. Antwort der Glaubenskongregation auf eine vorgelegte Frage vom 5. Juni 2001: AAS 93 [2001] 438), entsteht keine Formpflicht.

5 FÜRST, C.G., Probleme der Form der Eheschließung von Orientalen oder mit Orientalen: DPM 2 (1995) 23-38, 23.

6 Vgl. ZOTZ, B., Katholisch getauft – katholisch geworden. Kanonistische Kriterien für die Zugehörigkeit zur römischen Kirche. Essen 2002, 38.

Die Kirchenzugehörigkeit oder der Ritus des Spenders sind ebenfalls nicht das ausschlaggebende Kriterium, kann doch im Notfall sogar ein Nichtchrist die Taufe spenden (c. 861 § 2 CIC).

In einigen Fälle scheint sich aber aufgrund von c. 29 § 1 CCEO die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche durch die natürlich Abstammung zu ergeben: Ein Kind, welches das vierzehnte Lebensjahr noch nicht vollendet hat, wird durch die Taufe in die eigenberechtigte Kirche aufgenommen, welcher der katholische Vater angehört; wenn aber nur die Mutter katholisch ist oder beide Elternteile es übereinstimmend wünschen, wird es in die eigenberechtigte Kirche aufgenommen, zu der die Mutter gehört (unbeschadet des vom Apostolischen Stuhl festgesetzten Partikularrechts). Diese Norm regelt globaler als c. 111 CIC<sup>7</sup> die Zuschreibung zu einer Kirche *sui iuris* für die ehelich geborenen Minderjährigen, die vor Vollendung des vierzehnten Lebensjahres getauft werden. Dabei wird die Zuschreibung zu einer Rituskirche an die natürliche Abstammung geknüpft<sup>8</sup> und in der Kirche des Vaters vorgenommen, sofern er katholisch ist. Ob es sich dabei um das Kind aus einer rein katholischen oder aus einer konfessionellen Mischehe handelt, scheint nicht erheblich, ebenso wie die Intention der Eltern oder des Taufspenders. Die Zuschreibung zur Rituskirche der Mutter erfolgt nur, wenn sich bei einer rein katholischen Ehe, in der aber nicht beide Partner der gleichen Rituskirche angehören, Vater und Mutter darauf einigen oder wenn nur die Mutter katholisch ist (vgl. c. 29 § 1 CCEO) sowie wenn der Täufling von einer unverheirateten Mutter geboren wird (vgl. c. 29 § 2 n.1 CCEO). Dieser Auslegung des c. 29 CCEO in Verbindung mit c. 111 CIC folgt offenbar auch die Kongregation für die orientalischen Kirchen in zwei Antworten auf Anfragen aus dem Bistum Münster<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> C. 111 CIC regelt nur die Zuschreibung eines Katholiken zur lateinischen Kirche, während c. 29 CCEO allgemein von „*Ecclesiae sui iuris*“ spricht, deren eine die lateinische bzw. römisch-katholische ist.

<sup>8</sup> Vgl. PRIMETSHOFER, B., *Interrituelles Verkehrsrecht im CCEO*: AfkKR 160 (1991) 351.

<sup>9</sup> „In beiden Fällen wurde die C EcclOr angegangen, weil orthodox getaufte Kinder in die katholische Kirche aufgenommen und der römisch-katholischen Kirche zugeschrieben werden wollten. Da gem. OE 4 u. c. 35 CCEO diese auch nach der Aufnahme in die katholische Kirche ihr ‚patrimonium‘ beibehalten und der ‚*Ecclesia sui iuris*‘ desselben Ritus zuzuschreiben sind (...) handelte es sich nach Ansicht des Generalvikars um einen Wechsel der ‚*Ecclesia sui iuris*‘ der gem. cc. 112 § 1 n. 2 CIC u. 35 CCEO der Erlaubnis der C EcclOr bedürfte.“ (ZOTZ, *Katholisch getauft – katholisch geworden*, 62f, Anm. 333).

„Im ersten Fall waren die beiden Kinder eines nur standesamtlich verheirateten lateinisch-katholischen Vaters und einer orthodoxen Mutter im Alter von etwa 5 bzw. 9 Jahren bewusst von einem orthodoxen Popen getauft worden. Drei Jahre später wandte sich das Bischöfliche Generalvikariat Münster an die genannte Kongregation

Aufgrund dieser Rechtsauffassung ist also damit zu rechnen, dass Kinder eines katholischen Vaters, die aber von den Eltern in der Absicht, sie der orthodoxen Kirche zu adskribieren, bewusst nach orthodoxem Ritus und von einem orthodoxen Geistlichen getauft werden, als Glieder der katholischen Kirche gelten und somit formpflichtig sind, obwohl sie im Regelfall sich dieser Formpflicht nur im Fall einer „Konversion“ zur katholischen Kirche, die dann ja gar keine eigentliche Konversion wäre, bewusst werden. Doch darf man an dieser Interpretation durchaus kritische Anmerkungen anbringen. C. 29 § 1 CCEO regelt nicht die grundsätzliche Frage der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als solcher, sondern innerhalb der katholischen Kirche zu einer der 22 Rituskirchen; und letztere ist ja nur dann gegeben, wenn die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche grundsätzlich einmal feststeht. Im weiteren gilt auch für c. 29 CCEO die Einschränkung von c. 1490 CCEO, dass er nur für Katholiken gilt. Somit wäre wohl eher festzuhalten, dass sich die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als solcher nicht aufgrund der Abstammung ergeben kann, sondern nur die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rituskirche innerhalb der katholischen Kirche<sup>10</sup>.

Folglich bleibt als entscheidendes Kriterium für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche aufgrund der Taufe die Intention<sup>11</sup>. Erstaunlicherweise hat gerade das kanonische Eherecht einen entscheidenden Beitrag zur Klärung dieser Frage bzw. zur Findung der hier erwähnten Lösung beigetragen. Denn die

---

mit der Bitte, die Kinder in die katholische Kirche aufnehmen und zugleich in die lateinisch-katholische Kirche überschreiben zu dürfen. Auf die Frage nach der dafür einzuhaltenden Vorgangsweise antwortete der Präfekt der Kongregation, dass nach cc. 111 § 1 CIC und c. 29 CCEO beide Kinder bereits durch den Empfang der Taufe als der lateinisch-katholischen Kirche zugeschrieben anzusehen sind.“ (ZOTZ, Katholisch getauft – katholisch geworden, 62).

„Die zweite Causa betraf den fast neun Jahre alten Sohn einer nur zivilrechtlich verheirateten römisch-katholischen Frau und eines griechisch-orthodoxen Mannes, die zur Zeit von Geburt und Taufe des Kindes bereits geschieden waren. Die Mutter, die das alleinige Sorgerecht über das Kind innehatte, veranlasste die Taufe des Kindes in der griechisch-orthodoxen Kirche und zwar mit dem ausdrücklichen Wunsch, dass es griechisch-orthodox getauft werde, weil auch ihre anderen beiden – inzwischen erwachsenen – Kinder dieser Konfession angehörten. Auf die Bitte der mittlerweile mit einem Katholiken verheirateten Mutter, ihren Sohn in die katholische Kirche aufzunehmen und ihn in einem der lateinischen „Ecclesia sui iuris“ zuzuschreiben, antwortete die Kongregation neuerlich in der bereits bekannten Weise und teilte mit, dass das Kind, nach Kanon 111, § 1 CIC, und Kanon 29, § 1 CCEO, seit seiner Taufe dem lateinischen Ritus zuzurechnen ist.“ (ZOTZ, Katholisch getauft – katholisch geworden, 62).

10 Vgl. in diesem Sinne: ZOTZ, Katholisch getauft – katholisch geworden, 63-65.

11 Vgl. ebd., 65-81.

Klärung der Frage, was „baptizatus in Ecclesia catholica“ bedeutet, war ein wichtiges Thema in den Kommentaren zum Eherecht des CIC/1917, war doch die erwähnte Formulierung in den cc. 1070 § 1<sup>12</sup> und 1099 § 1 n.1<sup>13</sup> CIC/1917 von zentraler Bedeutung. Die damals erarbeiteten Kriterien behielten auch für den CIC grundsätzlich ihre Geltung:

Bei der Taufe Erwachsener kommt allein die eigene Intention des Taufempfängers zum Tragen. Wenn also ein Erwachsener explizit oder implizit mit der Bitte um die Taufe die Absicht trägt, der katholischen Kirche eingegliedert zu werden, dann ist er als „baptizatus in Ecclesia catholica“ zu betrachten, unabhängig davon, wer der Taufspender sei und welche Intention letzterer trug. Als Indiz für die Taufe in der katholischen Kirche kann das Erbitten der Taufe bei einem katholischen Taufspender gewertet werden, zumal ein katholischer Spender die Taufe nur spenden darf, wenn der Täufling den entsprechenden Willen ausdrücklich bekundet oder bei Todesgefahr wenigstens in irgendeiner Weise bekundet hat (vgl. c. 865 CIC, c. 682 CCEO).

Bei Kindern ohne Vernunftgebrauch und bei Minderjährigen ist die Intention der Eltern bzw. der Inhaber der elterlichen Gewalt maßgebend. Als erwiesen kann die Absicht, das Kind in der katholischen Kirche taufen zu lassen, gelten, wenn ein katholischer Taufspender aufgesucht wird und dann, wenn das Kind aus Irrtum, Arglist oder Täuschung von einem nichtkatholischen Spender getauft wird, die Eltern aber ausdrücklich die Taufe durch einen katholischen Spender gewollt hätten. Die Intention des Spenders ist allenfalls subsidiär in Betracht zu ziehen, etwa bei der Taufe von Kindern in Todesgefahr, die gemäß c. 868 § 2 CIC selbst gegen den Willen der Eltern<sup>14</sup> vorgenommen werden kann.

Obwohl die Frage der Formpflicht in der katholischen Kirche Getaufter nicht das eigentliche Thema war, wurde ihm doch einiger Raum eingeräumt, weil dabei ein wichtiges Element für die folgende Untersuchung der Formpflicht von Konvertiten erarbeitet werden konnte: Ausschlaggebendes Kriterium für die korporative Zugehörigkeit zur katholischen Kirche aufgrund der Taufe in der katholischen Kirche ist die Intention des Taufempfängers.

---

12 C. 1070 § 1 CIC/1917 bestimmte, dass eine Ehe zwischen einer „persona non baptizata“ und einer „persona baptizata in Ecclesia catholica vel ad eandem ex haeresi aut schismate conversa“ nichtig ist.

13 Gemäß c. 1099 § 1 n.1 CIC/1917 waren an die kanonische Eheschließungsform gebunden „omnes in catholica Ecclesia baptizati et ad eam ex haeresi aut schismate conversi“.

14 C. 681 § 4 CCEO verzichtet auf die Klausel „etiam invititis parentibus“.

#### **4. FORMPFLICHT AUFGRUND DER AUFNAHME NICHTKATHOLISCH GETAUFTER IN DIE KATHOLISCHE KIRCHE**

Die Aufnahme eines gültig Getauften in die katholische Kirche führt ebenso im verfassungsrechtlichen Sinn zur vollen Kirchengliedschaft wie die Taufe in der katholischen Kirche. Der Vorgang der Konversion hingegen wurde im CIC nicht gesetzlich geregelt, während es im CCEO dazu einen eigenen Titel gibt (Titel XVII „De baptizatis acatholicis ad plenam communionem cum Ecclesia catholica convenientibus“, cc. 896-901). Voraussetzung ist natürlich die Gültigkeit der Taufe. Stellt sich im Nachhinein heraus, dass diese nicht gegeben war, entstand keine Formpflicht.

Die Tatsache, dass Konvertiten formpflichtig werden, ist in sich gerechtfertigt, so lange die in der katholischen Kirche Getauften der gleichen Disziplin unterliegen. Doch die Frage, wann bzw. durch welche Handlung genau ein nicht-katholisch getaufter Christ katholisch und somit formpflichtig wird, bereitet bisweilen Kopfzerbrechen. Folgender, von Bertram ZOTZ in seiner kürzlich publizierten Monographie zu den kanonistischen Kriterien der Kirchenzugehörigkeit dargelegte authentische Fall illustriert das in deutlicher Weise: „Herr S wird als viertes Kind eines streng evangelischen (A.B.) Vaters und einer ebenso streng katholischen Mutter ehelich geboren und wegen seiner schwächlichen Konstitution unmittelbar nach der Geburt in der elterlichen Wohnung in Gegenwart der Kindesmutter durch die anwesende katholische Hebamme notgetauft. Beide Frauen denken in dieser Situation nicht an eine konkrete konfessionelle Zuschreibung des Kindes. Die Nottaufe wird auch nicht an das zuständige katholische Pfarramt gemeldet und ist in den dortigen Matriken bis heute nicht vermerkt. Ohne dass diese Nottaufe berücksichtigt worden wäre, wird S wenige Tage später von einem evangelischen Pastor nach der Weise der evangelischen Kirche getauft. Diese Taufe wird in die Kirchenbücher der evangelischen Gemeinde eingetragen. Während seiner Schulzeit besucht S den katholischen Religionsunterricht, wird aber von seinen Eltern protestantisch erzogen. Später heiratet S vor dem evangelischen Pastor die evangelische Frau E, von der er aber nach wenigen Jahren zivilrechtlich geschieden wird. Daraufhin lernt S die katholische K kennen. Im Zuge der Vorbereitungen für die bald mit ihr geplante Heirat wird die erste Ehe zwischen S und E vom zuständigen katholischen Generalvikar für im kirchlichen Rechtsbereich nichtbestehend erklärt; dies mit der Begründung, dass Herr S durch seine Nottaufe katholisch und damit der kanonischen Eheschließungsform unterworfen gewesen sei. Dennoch wird S wenig später und noch vor der Hochzeit mit K formell und mit Erlaubnis desselben Generalvikariats in die katholische Kirche aufgenommen. Auch seine zweite Ehe scheitert und wird zivilrechtlich geschieden. Frau

K, die ihrerseits eine Wiederheirat mit einem katholischen Mann anstrebt, stellt nunmehr vor dem zuständigen Kirchengericht den Antrag auf Annullierung ihrer Ehe mit S, und begründet das damit, dass bei ihm zur Zeit der Eheschließung das Hindernis des bestehenden Ehebandes vorgelegen habe, weil S durch seine Nottaufe durch die Hebamme nicht Glied der katholischen, sondern der evangelischen Kirche geworden und somit bei seiner ersten Eheschließung mit E nicht der kanonischen Formpflicht unterworfen gewesen sei.<sup>15</sup>

#### 4.1 Förmliche Konversion bzw. Formvorschriften für die Konversion

In der Theorie ist klar, dass die Aufnahme eines nichtkatholischen Christen in die Kirche durch eine eindeutige Rechtshandlung geschehen soll. Es gibt auch die entsprechenden liturgischen Riten bzw. Bücher<sup>16</sup>. Im *Ordo initiationis christianae adultorum* wird darauf hingewiesen, dass die Namen der Aufgenommenen in einem besonderen Buch zu verzeichnen sind<sup>17</sup>. Nach dem Ablegen des Glaubensbekenntnisses nimmt der Priester den Kandidaten mit folgenden Worten auf: „Herr (Frau) N., unser Herr Jesus Christus nimmt Sie in die katholische Kirche auf. Er hat Sie in seiner Barmherzigkeit hierher geführt, damit Sie im Heiligen Geiste volle Gemeinschaft mit uns haben in dem Glauben, den Sie vor der Gemeinde des Herrn bekannt haben.“<sup>18</sup> Findet eine Konversion in einer solchen, bestimmten und rechtlich fassbaren Form statt, ist damit die Formpflicht zweifelsfrei gegeben. Für die Konversion getaufter Kinder unter sieben Jahren gibt es jedoch keinen eigenen liturgischen Ritus, außer man würde sich an den für Kinder, welche die Nottaufe empfangen haben, anlehnen, was aber nicht befriedigend wäre. Manche Diözese hat selbst Richt-

---

<sup>15</sup> ZOTZ, Katholisch getauft – katholisch geworden, 2f.

<sup>16</sup> *Die Feier der Aufnahme gültig Getaufter in die Gemeinschaft der katholischen Kirche in den Bistümern der deutschen Sprachgebiete*. Hrsg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg. Einsiedeln u.a. 1973. Vgl. *Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche nach dem neuen Rituale Romanum*. Studienausgabe. Hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg u.a. <sup>2</sup>1991, 189: „Die Vorbereitung auf Firmung und Eucharistie für Erwachsene, die als Kinder getauft wurden, aber keinen Glaubensunterricht erhalten haben“; 191: „Gleiches gilt für Konvertiten und Revertiten“.

Im *Ordo initiationis christianae adultorum* (Vatikanstadt 1972) gibt es einen eigenen Anhang für Aufnahme gültig Getaufter in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche (173-184).

<sup>17</sup> *Ordo initiationis christianae adultorum*. Vatikanstadt 1972, 177, Nr. 13.

<sup>18</sup> *Die Feier der Aufnahme gültig Getaufter*, 10, Nr. 3.



linien erlassen. Ein paar, beispielhaft zu verstehende Hinweise auf diözesane Verordnungen aus dem deutschen Sprachraum seien im folgenden erwähnt:

Das Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck enthält nicht datierte oder signierte Hinweise für die Feier der Aufnahme gültig Getaufte (Konversion): „1. Für den bürgerlichen Bereich muss jeder Konvertit schon vor der Konversion seinen Austritt aus dem bisherigen Bekenntnis bei der zuständigen Bezirkshauptmannschaft oder beim Stadtmagistrat anzeigen. Der Konvertit muss darüber dem Seelsorger eine Bestätigung vorlegen (...). 3. Über die erfolgte Konversion wird das vorgeschriebene Protokoll abgefasst. Die im Protokoll angegebenen Meldungen an das Wohnpfarramt und an die Kirchenbeitragsstelle sind sobald als möglich zu erstatten. Eine Meldung an die Bezirkshauptmannschaft oder beim Stadtmagistrat erfolgt nicht mehr! 4. Die Aufnahme ist auf dem bisherigen Taufschein zu vermerken (mit Datum, Zahl und Siegel des Pfarramtes, Unterschrift des Pfarrers) und in das Konvertitenbuch einzutragen (bzw. sind die Protokolle in einem Ordner zu sammeln). 5. Es wird noch darauf hingewiesen, dass zur Vornahme der Konversion auch weiterhin ein Ansuchen an das Bischöfliche Ordinariat zu richten ist.“<sup>19</sup> Unklar ist, was mit dem „bisherigen Taufschein“ gemeint ist. Wenn es der Tauschein der nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft wäre, könnte es etwas befremdend wirken, dass die katholische Kirche amtliche Dokumente, im konkreten Fall den Taufschein, anderer Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften abändert.

In einer 1988 publizierten, nicht namentlich gezeichneten und nicht datierten „Verordnung zum Bekenntniswechsel von Minderjährigen“ des Erzbistums München und Freising wird gefordert, dass alle Bewerber bei der Anmeldung zum Erstkommunionunterricht oder zur Firmkatechese beim Pfarrer einen Taufschein vorlegen müssen, damit die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche feststeht. „Wird dabei festgestellt, dass ein Minderjähriger nicht katholisch getauft ist und eine formelle Aufnahme in die Katholische Kirche nicht vollzogen wurde, ist vor der Aufnahme in den Kommunion- oder Firmkurs zu klären, ob ernsthaft ein Wechsel der Konfession gewünscht wird. Die Zulassung zu Erstbeichte, Erstkommunion und Firmung ist nur möglich, wenn eine ordnungsgemäße Aufnahme in die Katholische Kirche erfolgt ist.“<sup>20</sup> Im weiteren wird festgelegt, dass der Pfarrer, dessen Pfarrei der Minderjährige nach der Aufnahme angehören wird, beim Erzbischöflichen Ordinariat die Vollmacht zur Aufnahme beantragen muss. „Dem Gesuch ist die Niederschrift der Austrittserklärung aus der bisherigen Religionsgemeinschaft beizufügen, da die Aufnahme in die katholische Kirche den nach staatlichem Recht erfolgten

---

19 Verordnungsblatt für die Diözese Innsbruck 11/1974, 59 (Nr. 72).

20 Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 19/1988, 561.

Austritt aus der bisherigen Religionsgemeinschaft voraussetzt.“<sup>21</sup> Für Kinder, die das siebte Lebensjahr noch nicht vollendet haben, wird die Aufnahmebitte mindestens eines der Erziehungsberechtigten gefordert. Es folgt der Hinweis, dass nach staatlichem Recht alle Erziehungsberechtigten der Aufnahme zustimmen müssen. Minderjährige ab vollendetem siebtem Lebensjahr können nach kirchlichem Recht „eigenständig die Aufnahme in die Katholische Kirche erbitten. Nach staatlichem Recht können Jugendliche erst ab vollendetem 14. Lebensjahr eigenständig über einen Wechsel der Konfession entscheiden, ... deshalb ist darauf zu achten, dass nach vollendetem 7. und vor vollendetem 14. Lebensjahr sowohl die Minderjährigen als auch die Erziehungsberechtigten der Aufnahme in die Katholische Kirche zustimmen. Minderjährige ab vollendetem 14. Lebensjahr sind im Hinblick auf die Aufnahme in die Katholische Kirche wie Erwachsene zu behandeln.“<sup>22</sup>

Nicht näher qualifizierte und auch nicht datierte oder gezeichnete Ausführungen zur „Aufnahme in die katholische Kirche“ des Erzbistums Freiburg<sup>23</sup> halten fest, dass die Aufnahme gültig getaufter Christen im Erwachsenenalter in der Regel im Rahmen einer Eucharistiefeier stattfinden soll. Hinsichtlich der sich an die Aufnahme anschließenden Firmung wird auf das entsprechende Formular, mit dem der entsprechende Priester die Beauftragung zur Firmspendung erbeten kann, hingewiesen. „Nichtkatholisch getaufte Kinder, die das Erstkommunionalter noch nicht erreicht haben, werden durch die Einweisung bzw. Überführung in den katholischen Religionsunterricht durch ihre Eltern in die Kirche aufgenommen. Die Entscheidung der Eltern ist zu Protokoll zu nehmen sowie der erforderliche Eintrag in die Kirchenbücher (...) und die vorgeschriebene Meldung (...) zu machen.“<sup>24</sup> Der Eintrag hat in das Konvertitenbuch zu erfolgen und in das alphabetische Verzeichnis des Taufbuches mit dem Hinweis auf Jahrgang und Seitenzahl des Konvertitenbuches. „In diesem Konvertitenbuch sind dann auch die sonst in den Taufbüchern vorgeschriebenen Eintragungen (...) vorzunehmen. Ebenso ist mit den Namen der gültig getauften Kinder zu verfahren, die, weil noch nicht im bürgerlichen Sinne religionsmündig, von den Eltern der katholischen Kirche zugeführt werden.“<sup>25</sup> Die Meldung hat nach der Verordnung über das kirchliche Meldewesen vom 12. Juni 1979<sup>26</sup> zu erfolgen, gemäß deren § 6 die „Kirchengemeinden und die son-

---

21 Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising 19/1988, 561.

22 Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising, 19/1988, 562.

23 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 3/1980, 274-275 (Nr. 14).

24 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 3/1980, 274.

25 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 28/1960, 139 (Nr. 179).

26 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 21/1980, 141-142 (Nr. 110).

stigen zuständigen kirchlichen Stellen“ verpflichtet sind, „die Daten über Aufnahme, Wiederaufnahme, Übertritt und Austritt von Kirchenmitgliedern umgehend der Stelle mitzuteilen, die das Gemeindemitgliederverzeichnis führt“. Ebenso ist dies den staatlichen oder kommunalen Behörden entsprechend mitzuteilen. Im Jahre 1984 wurde der Konfessionswechsel von Kindern erneut Gegenstand einer Verlautbarung (datiert mit 16.5.1984)<sup>27</sup>. Dabei wird in Ergänzung zur Publikation aus dem Jahr 1980 festgelegt, dass für Kinder über 14 Jahren beim Konfessionswechsel die Regeln für Erwachsene gelten. „Für Kinder unter 14 Jahren gilt die nachstehende Regelung, wobei zu beachten ist, dass nach staatlichem Recht der Konfessionswechsel nicht gegen seinen Willen vollzogen werden kann, wenn das Kind das zwölfte Lebensjahr vollendet hat. Möchten Eltern oder andere Personen, die das Sorgerecht haben, ein Kind, das in einer anderen Kirche getauft ist, katholisch erziehen, geben sie auf dem zuständigen Pfarramt eine entsprechende schriftliche Erklärung ab, nachdem sie für das Kind auf dem Standesamt den Austritt aus der bisherigen Gemeinschaft vollzogen haben. Der Pfarrer hat zu prüfen, ob die Voraussetzungen gegeben sind und notfalls Hilfen für die Eltern anzubieten. In manchen Fällen wird die Bitte durch die Einschulung des Kindes angeregt und das Kind dann dem schulischen Religionsunterricht zugeführt. Die genannte schriftliche Erklärung der Eltern wird bei den Pfarrakten aufbewahrt. Das Kind wird in das Konvertitenbuch eingetragen. (...) Ein besonderer liturgischer Akt findet nicht statt. Das Kind wird zu gegebener Zeit auf die Erneuerung der Taufgelübde und die Erstkommunion am Weißen Sonntag vorbereitet. Das Sakrament der Firmung empfängt es mit den Altersgenossen. Soll jedoch ein Kind einzeln in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche aufgenommen werden, ist die Zustimmung des Bischofs zu erbitten. Die Erneuerung der Taufgelübde, Firmung und Erstkommunion werden dann in *einer* Eucharistiefeier vollzogen.“<sup>28</sup> 1988 erfolgte eine weitere Präzisierung zum Vorgehen der Aufnahme von getauften Kindern im Erzbistum Freiburg: „Die Aufnahme der in einer nichtkatholischen Kirche gültig getauften Kinder unter 14 Jahren geschieht nach dem entsprechenden Antrag der Eltern bzw. des gesetzlichen Vertreters (vom 12. Lebensjahr an muss das Kind, auch nach staatlichem Recht, seine Zustimmung geben) durch den Pfarrer. Zu gegebener Zeit wird das Kind dem schulischen Religionsunterricht zugeführt bzw. durch besondere Unterweisung zum Anschluss an die gleichaltrigen Kinder begleitet und dann wie die anderen Kinder auf die erste heilige Kommunion und die Firmung vorbereitet. Auch die gültig getauften Kinder werden in das Konvertitenbuch eingetragen.“<sup>29</sup>

---

27 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 17/1984, 269 (Nr. 81).

28 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 17/1984, 269 (Nr. 81).

29 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 29/1987, 185 (Nr. 136).

Mit Datum vom 27. April 1987 hat das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz eine Arbeitshilfe mit folgendem Titel erstellt: „Die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche. Eine Handreichung für die seelsorgliche Begleitung von Konvertiten“. Diese Arbeitshilfe sieht ein in mindestens doppelter Ausfertigung erstelltes Protokoll über die Aufnahme in die katholische Kirche vor, das vom aufnehmenden Priester und gegebenenfalls von Zeugen zu unterzeichnen ist. „Eine Ausfertigung bleibt in den Pfarrakten, eine zweite wird in manchen Diözesen an die bischöfliche Behörde gesandt. Es empfiehlt sich eine dritte Ausfertigung für die Hand des Aufgenommenen.“<sup>30</sup> „Die Aufnahme ist in das Taufbuch der Pfarrei, in der sie vorgenommen wurde, einzutragen. In manchen Diözesen ist zusätzlich eine Eintragung im Verzeichnis der Konversionen und Übertritte und die Rückmeldung der Aufnahme an das Ordinariat vorgeschrieben.“<sup>31</sup> Die Ausführungen zur Aufnahme von Kindern bleiben sehr unverbindlich und allgemein und verweisen oft darauf, was in „manchen Diözesen“ üblich oder Vorschrift ist.<sup>32</sup> Es gelang mit dieser Arbeitshilfe nicht, für das Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz ein einheitliches Vorgehen bei Konversionen zu finden. Denn beispielsweise im Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg wird – gewissermaßen als Reaktion auf die Publikation der erwähnten Arbeitshilfe und Relativierung derselben – angemerkt: „Da die Praxis der Aufnahme in den Diözesen verschieden geregelt ist, konnte die Schrift keine für alle gültigen Aussagen zur rechtlichen Seite des Vorgangs machen. Wir weisen deshalb darauf hin, dass auch in Zukunft in der Erzdiözese das Konvertitenbuch als Anlage zum Taufbuch geführt wird. Der Eintrag im Taufbuch kommt nur in Frage, wenn eine bedingte Taufspendung erforderlich war.“<sup>33</sup>

„Pastorale und kirchenrechtliche Hinweise des Bistums Bozen-Brixen vom November 1998 zu Aufnahme in die katholische Kirche und Austritt aus der katholischen Kirche“<sup>34</sup>, fordern, dass im Falle der Aufnahme Getaufter ein Protokoll in zweifacher Ausfertigung verfasst wird, „in dem auch Zeit und Ort der Taufe einzutragen sind. Ein Exemplar desselben wird an das Generalvikar-

---

30 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *Die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche. Eine Handreichung für die seelsorgliche Begleitung von Konvertiten*, 27. April 1987. Bonn 1987, 25-26.

31 Ebd., 26.

32 Vgl. ebd., 26-27.

33 Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 29/1987, 184 (Nr. 136).

34 Abgedruckt: AfkKR 167 (1998) 524-528.

riat gesandt, das andere bleibt im Pfarrarchiv.“<sup>35</sup> Folgende Normen zur Konversion oder Reversion von Kindern sind erwähnenswert: „2. Kinder nichtkatholischer Eltern oder von der katholischen Kirche abgefallener Eltern dürfen, sofern sie nicht in Lebensgefahr sind, nur dann katholisch getauft bzw. in die Kirche aufgenommen werden, wenn zumindest ein Elternteil oder der Vormund damit einverstanden sind und begründete Aussicht auf katholische Erziehung des Kindes besteht. 3. Wenn die Eltern oder der Vormund die Aufnahme eines nichtkatholischen gültig getauften Kindes in die Kirche wünschen, sind die Gründe für diese Aufnahme zu prüfen. Je nach dem Alter des Kindes sollte es auch selber hierzu befragt werden. Es muss dann eine dem Alter des Kindes angemessene Unterweisung und Vorbereitung vorausgehen. 4. Jugendliche ab Vollendung des 14. Lebensjahres stellen selber das Gesuch um die Aufnahme in die Kirche. 5. Die Aufnahme in die Kirche wird im Taufbuch eingetragen.“<sup>36</sup>

Die erwähnten, bisweilen in ihrer rechtlichen Verbindlichkeit eher als suboptimal zu qualifizierenden Richtlinien bzw. Normen verlangen alle, den Vorgang einer Konversion sowohl bei Kindern wie auch bei Erwachsenen schriftlich zu dokumentieren. In den diesbezüglichen Details gibt es jedoch größere Unterschiede. Aber in keiner der erwähnten Normen ist das Nicht-Einhalten der Schriftlichkeitsform mit der Klausel der Nichtigkeit der Konversion belegt (vgl. c. 124 § 1 CIC)<sup>37</sup>. Alle erwähnten Normen gehen davon aus, dass bei Erwachsenen eine Aufnahme nur (gültig) erfolgen kann, wenn der Konvertit den entsprechenden Willen äußert<sup>38</sup> und dass bei Kindern unter sieben Jahren die Erziehungsberechtigten eine Konversion vornehmen können; ebenso besteht die einhellige Auffassung, dass ab 14 Jahren der nichtkatholische Christ selbst die Konversion erbitten muss. Differenzierter fällt das Bild zwischen sieben und 14 Jahren aus. Hier wird in der Regel ein Mittun der Erziehungsberechtigten neben dem beim Konvertiten vorhandenen Willen gefordert.

Da in keiner Norm die Gültigkeit einer Konversion an eine bestimmte Form gebunden ist, stellt sich die Frage der Möglichkeit einer formfreien Konversion, d.h. auch einer Konversion, der kein amtlicher Annahmeakt gegenübersteht. Natürlich kann eine Konversion nur dann Rechtswirkungen im äußeren Rechtsbereich entfalten, wenn sie im *forum externum* geschieht, also irgend-

---

<sup>35</sup> Pastorale und kirchenrechtliche Hinweise des Bistums Bozen-Brixen vom November 1998 zu Aufnahme in die katholische Kirche und Austritt aus der katholischen Kirche“: AfkKR 167 (1998) 525.

<sup>36</sup> Ebd., 528.

<sup>37</sup> Auch c. 897 CCEO enthält hinsichtlich der Vorgehensweise bei der Aufnahme von Orthodoxen Christen in die katholische Kirche keine inhabilitierende Bestimmung.

<sup>38</sup> Vgl. Bertram ZOTZ, *Katholisch getauft - katholisch geworden*, 105-106.

wie beweisbar ist. Doch ist damit noch nicht beantwortet, ob es seitens der katholischen Kirche zur Rechtswirksamkeit der Konversion einen im *forum externum* vollzogenen Aufnahmeakt braucht.

## 4.2 Möglichkeit und Vorkommen formfreier bzw. „faktischer“ Konversionen

Die pastorale Praxis zeigt, dass auch „faktische Konversionen“ vorkommen, also Konversionen, bei denen kein kirchenamtlich irgendwie dokumentierter Rechtsakt die Aufnahme in die katholische Kirche belegt. Einige Beispiele aus der seelsorgerlichen Praxis mögen das illustrieren:

Es kommt zumal in Mischehen – wenigstens in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein – bisweilen vor, dass Kinder reformiert getauft werden, dann aber über den Religionsunterricht oder den Ministrantendienst zur Kommunion geführt werden. „Einige Pfarrer sind der Auffassung“, schreibt ein Churer Generalvikar an den Churer Offizial in einer Anfrage, „das ließe sich unter der Hand machen, da es sich um getaufte Kinder handelt“<sup>39</sup>. Es gibt also reformierte Christen, die ohne formalen Akt konvertieren und zur Erstkommunion geführt werden. Werden sie dadurch formpflichtig?

Es ist in einer Pfarrei im Bistum Chur vorgekommen, dass ein Christ aus der reformierten Kirchgemeinde austrat und in die katholische Kirchgemeinde eintrat, ohne aber Konvertitenunterricht besuchen zu wollen und anschließend förmlich in die katholische Kirche aufgenommen zu werden. Der Betreffende zeigte auch auf Nachfrage hin keinen Wunsch, die Firmung zu empfangen oder wenigstens in einer diskreten Feier in die katholische Kirche aufgenommen zu werden. Er hat aber schriftlich den Austritt aus der evangelischen Kirchgemeinde und den Eintritt in die katholische Kirche erklärt. Ist er nun formpflichtig geworden?

Schließlich wurde auch schon festgestellt, dass Christen beim Wohnortwechsel am neuen Ort eine andere Konfession angeben. Mindestens in der Schweiz ist das möglich<sup>40</sup>. Auch in Deutschland soll so etwas schon vorgekommen sein. Bei Zuzügen aus fernen Ländern ist es ebenso denkbar. Somit kann es in den deutschsprachigen Ländern vor allem bei Christen aus dem Bereich der Reformation und der Orthodoxie, die ja beide nicht der kanonischen Formpflicht unterstehen, vorkommen, dass sie mit einem Wohnortwechsel faktisch konvertieren und am neuen Wohnort in der katholischen Pfarrei praktizieren.

<sup>39</sup> Kopie der Anfrage in den Akten des Verf.

<sup>40</sup> Zur Möglichkeit, bei einem Ortswechsel eine „Konfessionsänderung“ vorzunehmen vgl. CAVELTI, U.J., *Entwicklung und neues Bewusstsein der staatskirchenrechtlichen Organisationen*: PAHUD DE MORTANGES, R. (Hrsg.), *Kirche im demokratischen Umfeld*. Ausgewählte Aufsätze. Freiburg/Schweiz 1999, 234.

Aus den Vereinigten Staaten von Amerika wird der recht häufig anzutreffende Fall berichtet, dass nichtkatholische Eltern ihre Kinder in katholische Schulen schicken mit der klaren Absicht, katholisch zu werden, ohne aber einen formellen Konversionsakt zu leisten. Oft geschieht es dann, dass durch einen Umzug diese Kinder wieder aus dem katholischen Umfeld gerissen werden und den Glauben nicht mehr praktizieren, sich aber weiterhin als Katholiken betrachten. Später im Leben, wenn sie allenfalls nach einer gescheiterten Beziehung wieder zum kirchlichen Leben zurückkehren, ist die Frage der Formpflicht bzw. die daraus entstehenden Konsequenzen ein entscheidender Faktor für ihre religiöse Praxis (kirchliche Eheschließung, Sakramentenempfang)<sup>41</sup>.

#### **4.3 Gültigkeit und Rechtswirksamkeit faktischer Konversionen und ihre Auswirkung auf die Formpflicht**

Vereinzelte Kommentatoren vertraten die Auffassung, dass eine Konversion zur Gültigkeit öffentlich, vor der zuständigen kirchlichen Autorität oder mit Eintrag ins Taufbuch usw. erfolgen müsse, um die Formpflicht bei der Eheschließung zu begründen<sup>42</sup>. Auch Bertram ZOTZ vertritt in der schon erwähnten Untersuchung die Auffassung, eine Konversion müsse durch eine dazu befähigte kirchliche Amtsperson angenommen werden, um Rechtswirkungen in foro externo zu entfalten<sup>43</sup>, auch wenn die Vorgehensweise in „foro externo“ „nicht explizit zum Gültigkeitserfordernis für die Aufnahme in die katholische Kirche erklärt“ wurde<sup>44</sup>. Doch kann es in Analogie zur Taufe nicht als Gültigkeitserfordernis für eine Konversion gelten, dass diese in irgendeiner Form schriftlich festgehalten oder vom kirchlichen Oberen explizit angenommen wird, zumal, wie oben festgestellt, keine gültigkeitsrelevante Form einer Konversion festgeschrieben ist. Die Einhaltung einer entsprechenden Verfahrensnorm bei der Konversion kann solange nicht als gültigkeitsrelevant betrachtet werden, als sie nicht eigens als irritierendes Gesetz gekennzeichnet ist (vgl. c. 10 CIC). Klaus MÖRSDORF vertrat diese Linie der Gültigkeit der formfreien Konversion von Kindern, wenn er schrieb: „Die Bekehrung von Kindern vollzieht sich dadurch, dass sie am katholischen Religionsunterricht und am katholischen Gottesdienst teilnehmen und so in das kirchliche Gemeinschaftsleben hineinwachsen. Die Bekehrung darf als vollendet betrachtet werden, wenn das

---

41 Vgl. KEATING, J.R., „Conversion“ which binds to the canonical form of matrimony (Can. 1099 § 1): NAVARRETE, U. (Hrsg.), *Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi BIDAGOR*, Bd. III. Rom 1972, 655-663, 662.

42 Vgl. dazu den Überblick bei: KEATING, Conversion, 660-663.

43 ZOTZ, Katholisch getauft – katholisch geworden, S. 118-123.

44 ZOTZ, Katholisch getauft – katholisch geworden, S. 107.

Kind zur ersten heiligen Kommunion zugelassen worden ist.“<sup>45</sup> Gefordert ist hier also nicht die formelle Konversion, sondern deren faktisches Feststehen durch die Teilnahme am dem Alter entsprechenden kirchlichen Glaubensleben.

Man könnte in Anlehnung an die klandestinen Ehe auch von „klandestinen“ Konversionen sprechen, die solange als gültig zu betrachten sind, wie die Kirche nicht besondere Rechtsförmlichkeiten zu ihrer Gültigkeit festlegt. Wie eine Taufe ist also auch eine Konversion gültig, wenn kein Eintrag in das Taufbuch erfolgt, obwohl dieser rechtlich vorgeschrieben ist<sup>46</sup>. Wenn eine (Not-)Taufe durch einen Ungläubigen auch ohne Taufbucheintrag beim auf diese Weise in der katholischen Kirche Getauften die kanonische Formpflicht begründet, wird man in analoger Weise auch davon ausgehen müssen, dass sie durch die faktische Konversion eines außerhalb der katholischen Kirche getauften Christen ebenso eintritt.

Sicherlich ist bei der rechtlichen Beurteilung das Alter des Konvertiten in Betracht zu ziehen. Bei den erwachsenen Konvertiten ist der eigene, persönliche Wille ausschlaggebend. Bei den zur katholischen Kirche konvertierten minderjährigen Christen wäre es auf den ersten Blick naheliegend, die Antwort des PCI an den Bischof von Augsburg vom 21.9.1996<sup>47</sup>, dergemäß Kinder nicht durch einen formalen Akt von der Kirche abfallen können, da sie keinen eigenen rechtserheblichen Willensakt setzen können, im Umkehrschluss anzuwenden: Es braucht einen rechtlich hinreichenden persönlichen Willensakt für die Aufnahme in die katholische Kirche, wodurch der entsprechende Christ für die Eheschließung formpflichtig würde. Unter sieben Jahren wäre dann keine Konversion möglich, weil Minderjährige in diesem Alter im rechtlichen Sinn noch nicht über Vernunftgebrauch verfügen (vgl. c. 97 § 2 CIC). Doch dürfte die Sache hier anders liegen, falls die Meinung des PCI korrekt ist. Wie erwähnt, ist gemäß c. 97 § 2 CIC klar, dass ein Minderjähriger vor Vollendung des siebten Lebensjahres rechtlich nicht über Vernunftgebrauch verfügt und folglich nicht im Stande ist, eine Rechtshandlung zu setzen. Er kann also nach der Antwort des PCI nicht durch einen formalen Akt, den die Eltern setzen, von der Kirche abfallen. Aber kann er auch nicht zu ihr konvertieren? Einige Kommentatoren vertraten sinngemäß diese Auffassung<sup>48</sup>, doch bleiben sie da-

---

45 MÖRSDORF, K., Die Formpflicht bei der Kirchlichen Eheschließung: MthZ 1 (1950) 78.

46 Vgl. KEATING, Conversion, 658-663.

47 Pontificium Consilium de Legem Textibus interpretandis Prot Nr. 5284/96 vom 21. September 1996. Abgedruckt: AfKKR 165 (1996) 469-471.

48 Vgl. GASPARRI, P., Tractatus canonicus de matrimonio, Bd. II. Vatikan <sup>2</sup>1932, 143, n. 1020: „Id verum est etiam de infantibus extra Ecclesiam baptizatis, et deinde a pa-



mit eine Erklärung schuldig, wie nichtkatholisch getaufte Menschen, die im rechtlichen Sinn nie den Vernunftgebrauch erreichen, katholisch werden könnten. Die Mehrheit der Kommentatoren vertritt die Auffassung, dass die Eltern für ihre minderjährigen Kinder auch die Konversion vollziehen können<sup>49</sup>. Korrekter dürfte es also sein, die Eltern auch hinsichtlich einer Konversion für ihre Kinder verantwortlich zu sehen: Wenn es Eltern erlaubt ist, Kinder unter sieben Jahren zur Taufe in der katholischen Kirche zu führen, muss es ihnen auch erlaubt sein, nichtkatholisch getaufte Kinder zur vollen Kirchengliedschaft zu führen. Allerdings dürfte die Prüfung der Frage, ob ein Kind katholisch oder nichtkatholisch erzogen wurde, als bisweilen komplex und schwierig erweisen<sup>50</sup>. Wünschenswert ist sicher, dass dies in einer rechtlich belegbaren Form geschieht. Aber wenn wir als Kriterium für die Konversion den Willenentscheid eines in einer nichtkatholischen Kirche oder Gemeinschaft Getauften für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nehmen, die Konversion also „nur“ de facto geschieht, kann sich ein kirchliches Gericht oder ein kirchlicher Oberer auf die gleichen Elemente stützen, die man zur Feststellung einer nicht eingetragenen Taufe anwenden würde: die Aussagen der betroffenen Person und entsprechende Indizien<sup>51</sup>. Hat also ein als Kind mit den Eltern zur katholischen Kirche gestoßener Christ Firmung und Erstkommunion empfangen, kann man eine Konversion vermuten. Allerdings ist darauf zu achten, dass gemäß c. 844 CIC der Empfang der Sakramente der Eucharistie und Buße durch orthodoxe und andere nichtkatholische Christen unter gewissen Umständen legal ist und dann nicht als Hinweis auf eine Konversion gewertet werden kann.

Bei der Konversion von Minderjährigen mit Vernunftgebrauch, d.h. vom vollendeten siebten bis 18. Lebensjahr, ist zu fragen, ob ihr eigener Willensakt zu einer Konversion erforderlich ist oder ob die Eltern den Willensakt für sie setzen können. Denn Minderjährige unterstehen nach c. 98 § 2 CIC ihren Eltern bzw. ihrem Vormund außer in den Fällen, in denen sie nach göttlichem oder

---

rentibus conversis in vera religione educatis nisi infans, rationis usum vix adeptus, catholicae educationi contradixerit.“

49 Vgl. CAPELLO, F.M., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. V. De matrimonio. Turin-Rom 1950, 687: „Ratio repetenda est ex peculiaribus iuribus et officiis, quae habent parentes in filios, praesertim rationis usum nondum assecutos, et consequenter ex omnimoda subiectione qua iidem filii erga parentes tenentur. Hinc fit, ut per conversionem parentum acatholicorum ad veram Christi fidem, etiam filii nondum rationis usum assecuti censeantur eo ipso conversi, iuxta communioem et veriorum sententiam, quae nobis aliisque certa videtur.“

50 Vgl. MÖRSDORF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, II. Band. München-Paderborn-Wien 1967, 257f.

51 Vgl. KEATING, *Conversion*, 662.

kanonischem Recht von deren Gewalt ausgenommen sind. Einerseits kann man hier argumentieren, dass es ein naturrechtliches Erfordernis ist, dass Menschen, die über Vernunftgebrauch verfügen, die Sakramente nur dann erlaubt empfangen, wenn sie darum bitten oder – gemäß c. 1006 CIC im Fall der Krankensalbung bei Bewusstlosen – wenigstens einschliessweise um dieses Sakrament gebeten haben. Angesichts der Tatsache, dass die Eingliederung in die katholische Kirche durch den Empfang der Taufe in der katholischen Kirche geschieht, wird man im Analogieschluss sagen können, dass die Eingliederung vernunftbegabter Getaufte in die katholische Kirche nur mit deren Willen vonstatten geht.

In Betracht ziehen kann man noch c. 111 § 2 CIC, dem gemäß Taufbewerber nach Vollendung des 14. Lebensjahres den Ritus frei wählen können. Wenn diese Taufbewerber innerhalb der katholischen Kirche den Ritus frei wählen dürfen, muss man Minderjährigen ab 14. Jahren wohl auch das Recht einer eigenständigen Konversion von einer nichtkatholischen christlichen Konfession zur katholischen Kirche zugestehen. Karl-Heinz SELGE hält diesbezüglich fest, „dass die Eltern die Entscheidung über die jeweilige Kirchenzugehörigkeit des Minderjährigen für den weltlichen Rechtsbereich bis zum zwölften Lebensjahr und für den kirchlichen bis zum vierzehnten Lebensjahr des Kindes fällen können“<sup>52</sup>. Vor allem aber ist c. 852 CIC beizuziehen: Die in den Canones über die Taufe Erwachsener enthaltenen Vorschriften beziehen sich auf alle, die, dem Kindesalter entwachsen sind bzw. den Vernunftgebrauch erlangt haben. Grundsätzlich gelten also für Erwachsene und Minderjährige ab sieben Jahren bei der Eingliederung in die Katholische Kirche durch die Spendung der Taufe die gleichen Gesetze. Konsequenterweise ist das auch auf die Konversion anzuwenden. Eine Konversion ab dem vollendeten siebten Lebensjahr ist nur gültig, wenn ihr ein Willensakt des Konvertiten entspricht, was nicht von allen oben erwähnten Diözesanverordnungen und Autoren in hinreichender Weise berücksichtigt wurde. Auch im Fall von Kindern ist zu fordern, dass dieser Willensakt in rechtlich belegbarer Form niedergelegt wird. Geschieht die Konversion „nur“ *de facto*, wird man wohl auch wieder auf die Elemente der christlichen Initiation achten müssen: Firmung und Erstkommunion.

---

<sup>52</sup> SELGE, K.-H., Zur Verpflichtung katholisch getaufter jedoch nichtkatholisch erzogener Christen auf die kanonische Eheschließungsform. Eine Auseinandersetzung mit c. 1117 in ekklesiologischem Kontext: AfkKR 159 (1990) 425.

## 5. FORMPFLICHT KONVERTIERTER ORTHODOXER

Von orientalischen Christen ist, so der *Ordo initiationis christianae adultorum* und damit übereinstimmend der CCEO (c. 897 CCEO) nicht mehr zu fordern, als „simplex fidei catholicae professio“<sup>53</sup>, wenn auch der Übertritt zur lateinischen Rituskirche die Erlaubnis des Apostolischen Stuhls erfordert. Im weiteren wird dargelegt, dass das Ablegen des Glaubensbekenntnisses im Rahmen einer Eucharistiefeier oder allenfalls in einem Wortgottesdienst erfolgen kann. Es gibt aber keinen Hinweis darauf, dass dies gültigkeitsrelevant wäre. Somit wären die gleichen Kriterien anzuwenden wie bei lateinischen Christen.

## 6. FORMPFLICHT REVERTIERTER KATHOLIKEN

Oben wurde kurz darauf hingewiesen, dass die Formpflicht des lateinischen Katholiken mit dem Abfall von der Kirche durch einen formalen Akt endet. Dabei ist aber zu bedenken, dass es sich bei dieser eherechtlichen Bestimmung um eine Ausnahme handelt. Denn auch der durch einen formalen Akt von der katholischen Kirche abgefallene Katholik bleibt in korporativer Hinsicht Katholik und den Gesetzen der Kirche unterworfen, ausgenommen eben die Formpflicht bei der Eheschließung. Auf diesem Hintergrund wird für die folgenden Ausführungen der Begriff „Reversion“ in einem eingeschränkten Sinn verstanden: Gemeint sind jene Katholiken, die durch einen formalen Akt von der Kirche abgefallen sind und wieder ganz zu ihr zurückkehren<sup>54</sup>, mit anderen Worten: es ist jener Vorgang, durch den ein Katholik nach dem Verlust der Formpflicht aufgrund eines formalen Akts des Kirchenabfalls wieder formpflichtig wird. Tritt also die Formpflicht wieder in Kraft mit der Wiederaufnahme in die Kirche? Diese Frage ist eindeutig zu bejahen, weil auch Konvertiten der Formpflicht unterliegen und jede andere Interpretation zu absurden Ergebnissen führen würde.

Zur Reversion bzw. Wiederaufnahme von aus der Kirche Ausgetretenen kennen einzelne Bistümer Vorschriften. In exemplarischer Weise sei hier auf diejenigen des Bistums Bozen-Brixen hingewiesen: Der Pfarrer oder Priester, der den Revertiten begleitet, hat dessen Absicht zu prüfen und den notwendigen Unterricht zu erteilen. „Er beantragt die Vollmacht zur Wiederaufnahme durch den Diözesanordinarius und zur Lossprechung von der Exkommunikation in foro externo (vgl. Can. 1535 § 1, 2 und 137).“ „Nach Erhalt der Vollmacht

<sup>53</sup> *Ordo initiationis christianae adultorum*. Vatikanstadt 1972, 175, Nr. 2.

<sup>54</sup> Während also die Konversion einen Vorgang auf der konstitutiven Ebene der Kirchengliedschaft darstellt, geht es bei der Reversion um ein Geschehen auf der tätigen Ebene, das aber konkrete Rechtsfolgen mit sich bringen kann.

nimmt er in Gegenwart von zwei Zeugen den Pönitenten wieder in die Kirche auf. Dabei halte er sich an den Ritus für die «Feier der Buße» auf Seite 89. Nachdem er den Pönitenten von der Exkommunikation losgesprochen hat, kann dieser bei jedem Priester beichten.<sup>55</sup> Die Rekonziliation erscheint hier als ein Vorrecht des Diözesanordinarius, was nach allgemeinem Recht nicht unbedingt so zu handhaben wäre. „Erfolgt die Wiederaufnahme in der Taufpfarre, wird ein Protokoll in zwei Ausführungen verfasst und vom Wiederaufgenommenen, von zwei Zeugen und vom Pfarrer unterschrieben. Eines verbleibt dem Pfarramt und eines wird an das Bischöfliche Ordinariat geschickt. Erfolgt die Wiederaufnahme hingegen in einer anderen Pfarre als der Taufpfarre, wird das Protokoll in drei Ausführungen verfasst und das dritte Exemplar dem Taufpfarramt zur Eintragung im Taufbuch zugestellt.“<sup>56</sup>

Auch hier stellt sich wiederum die Frage nach der Möglichkeit einer faktischen, d.h. formfreien Reversion. Das kirchliche Recht kennt ja keine gültigkeitsrelevanten Formvorschriften für die Reversion. Wenn also jemand einen dem formalen Akt des Kirchenabfalls entgegengesetzten formalen Akt setzt, also beispielsweise vor einer staatlichen Instanz wieder „in die Kirche eintritt“, ohne dass kirchlicherseits in foro externo ein Aufnahmeakt vorläge, beginnt dann wieder die Formpflicht? Die Frage ist wohl mit ja zu beantworten. Denn die mit dem Abfall von der Kirche allenfalls verbundene Exkommunikation hat keine unmittelbare Auswirkung auf die Formpflicht und ist unabhängig davon zu beurteilen. Die Formpflicht entsteht wieder, sobald der formelle Akt des Kirchenabfalls aufgehoben ist. Die Kriterien sind analog zur Konversion anzuwenden.

## 7. ZUSAMMENFASSUNG

Es hat sich gezeigt, dass der Vorgang der Konversion partikularrechtlich unterschiedlich geregelt ist. Gültigkeitsrelevante Formvorschriften sind unbeschadet der Allgemeinen Normen keine bekannt. Somit ist weiter damit zu rechnen, dass nicht nur formelle Konversionen gültig sind, sondern auch so genannte „de-facto-Konversionen“.

Bei jeder de-facto-Konversion von Kindern ist festzustellen, ob der entsprechende Wille zur Konversion wenigstens einschlussweise vorhanden war. Bei unter Siebenjährigen ist das im Falle der Konversion der Eltern anzunehmen. Bei älteren Minderjährigen ist auf ihre Aussage und die entsprechenden Um-

---

55 Pastorale und kirchenrechtliche Hinweise des Bistums Bozen-Brixen vom November 1998 zu Aufnahme in die katholische Kirche und Austritt aus der katholischen Kirche: AfKKR 167 (1998) 527.

56 Ebd.

stände abzustellen. Eine ausdrückliche Konversionshandlung wird man wohl grundsätzlich fordern müssen, im Einzelfall aber wird man bei Minderjährigen die gewollte Hinführung zur Eucharistie und Firmung wohl mindestens in den Fällen als faktische Konversion und Eintreten der kanonischen Formpflicht bei der Eheschließung betrachten müssen, in denen die verantwortlichen Geistlichen von einer ausdrücklichen Konversion absahen.

Bei Erwachsenen ist das Kriterium eine Willensentscheidung für die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, was wiederum durch die Aussage der Betroffenen und Indizien zu belegen ist. Grundsätzlich sind bei der Abklärung der Gültigkeit der Konversion oder Reversion die allgemeinen Normen für eine Rechtshandlung, d.h. insbesondere cc. 124-126 CIC anzuwenden.

Betrifft eine nicht förmlich vorgenommene Konversion oder Reversion die Gültigkeit einer Ehe, wird man fordern müssen, dass sie im äußeren Rechtsbereich als vor der betreffenden Eheschließung erfolgt nachgewiesen wird. Ansonsten gilt die Rechtsvermutung für die Gültigkeit der Ehe (vgl. c. 1060 CIC), auch wenn die Ehe an sich nichtig sein könnte.



# KOSTEN UND DAUER DER EHENICHTIGKEITSVERFAHREN AN DER ROTA ROMANA

von Martha Wegan

Es ist allgemein bekannt, dass sich jemand, der an der Rota ein Verfahren anstrengt, damit abfinden muss, dass der Prozess unter Umständen sehr lange dauern kann. Die lange Dauer der Eheprozesse beim Apostolischen Gericht scheint sogar eine Selbstverständlichkeit zu sein, so dass beim Ansuchen um ein Lokalgericht im deutschsprachigen Raum als Gericht dritter Instanz die Apostolische Signatur<sup>1</sup> öfter daran erinnern muss, dass neben der Kostenfrage die lange Dauer eines Verfahrens an der Rota kein ausreichender Grund ist, um auf das Gesuch eine positive Antwort zu bekommen.

Während für die Kostenfrage eine angemessene Lösung gefunden wurde, die in der Gewährung von Kostenerlass oder Ermäßigung der Verfahrenskosten sowie Ernennung eines Anwalts von Amtswegen besteht<sup>2</sup> und auch tatsächlich bei Vorlage der entsprechenden Dokumente und Feststellung des *fumus boni iuris* der causa bis zu 67 oder 70 %<sup>3</sup> gewährt wird, gibt es bezüglich der langen Dauer der Eheverfahren an der Rota eigentlich noch keine wirksame Abhilfe.

Ein Verfahren an der Rota<sup>4</sup> kostet an sich keine großen Summen, nämlich rund 1.500 Euro. Davon müssen 747 Euro zu Beginn des Verfahrens entrichtet

---

1 Vgl. zum Ansuchen um eine päpstliche Kommission bzw. auf Überweisung der Entscheidung eines Rechtsstreites in dritter oder weiterer Instanz an ein Lokalgericht, GROCHOLEWSKI, Z., Das höchste Gericht der Apostolischen Signatur: DPM 8 (2001) 192, IV,2,j.

2 Vgl. Artt. 115-116, 118 Normae RRT.

3 Vgl. ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2000. Città del Vaticano 2000, 902; ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2001. Città del Vaticano 2001, 865.

4 Meist in dritter Instanz oder in zweiter Instanz bei negativem Ersturteil. Der gegen ein affirmatives Ersturteil appellierenden Partei entstehen jedoch bis zum Erlass des Bestätigungsdekretes oder des Dekrets, das die Ehesache gemäß c. 1682 § 2 an den ordentlichen Rechtsweg in weiterer Instanz verweist, keine wesentlichen Kosten. Erst

und der Rest im Laufe des Prozesses eingezahlt werden. Vor der Urteilsfällung muss jedoch die Gesamtsumme bereits beglichen sein, denn die Erfahrung lehrt, dass derjenige, der den Prozess verloren hat, oft nicht mehr bereit ist die Prozesskosten zu leisten. In diesem Betrag ist das Honorar eines eventuell zu bestellenden Sachverständigen nicht eingeschlossen. Für ein Gutachten sind also zusätzlich noch 775 Euro zu bezahlen.

In einem gewissen Sinn wird eine Verringerung der Kosten und auch der Dauer des Verfahrens dadurch erreicht, dass die in deutscher Sprache abgefassten Akten nicht mehr ins Italienische übersetzt werden müssen, weil genügend Richter, Ehebandverteidiger und Anwälte vorhanden sind, die die deutsche Sprache beherrschen. Damit wurde vor allem ein erheblicher Kostennachlass (13 Euro pro Seite)<sup>5</sup> erreicht, da die meist sehr umfangreichen Akten deutscher Eheprozesse nun in deutscher Sprache behandelt und entschieden werden können. Zugleich wurde auch eine Verkürzung der Prozessdauer erreicht, weil die Übersetzung der Akten der Lokalgerichte sowie eventueller Nachvernehmungen, Gutachten, usw. doch viele Monate Zeit in Anspruch nahm.

Auch hat sich in den letzten Jahren die Praxis erweitert, dass die drei ständigen Ehebandverteidiger der Rota die Bemerkungen *pro vinculo* (*Animadversiones*) nicht selbst zu erstellen haben, sondern auf deren Vorschlag der Dekan der Rota einen Kanonisten, Priester oder Laien, als Ehebandverteidiger für den Einzelfall ernennen kann, der innerhalb von 40 Tagen das Eheband zu verteidigen hat. Auch Rotaanwälte werden dazu herangezogen<sup>6</sup>.

Trotzdem dauern die Verfahren an der Rota immer noch viel zu lange. C. 1453, der bestimmt, dass Richter und Gerichte dafür sorgen sollen, dass alle Verfahren „bei einem Gericht der ersten Instanz nicht über ein Jahr, bei einem Gericht der zweiten Instanz aber nicht über sechs Monate dauern“, gilt natürlich nicht für das Apostolische Gericht; es ist auch völlig ausgeschlossen, dass an der Rota eine Berufungsinstanz in sechs Monaten zu Ende geht; gewöhnlich wird nicht einmal ein Bestätigungsdekret gemäß c. 1682 § 2 in diesem kurzen Zeitraum gefällt.

Woran liegt es, dass die Eheverfahren an der Rota so viel Zeit in Anspruch nehmen und wie kann diesem Umstand, unter Berücksichtigung des pastoralen Problems der Geschiedenen und zivil Wiederverheirateten, abgeholfen werden?

mit dem Beginn des ordentlichen Verfahrens zweiter Instanz ist die Partei verpflichtet, einen Anwalt zu bestellen und die Kosten zu tragen.

<sup>5</sup> Die Seite muss jedoch 25 Zeilen und eine Zeile 60 Anschläge enthalten.

<sup>6</sup> Das Honorar des für den Einzelfall ernannten Ehebandverteidigers (*Defensor vinculi deputatus*) wird vom Turnus am Tag der Urteilsfällung mit 150-200 Euro festgesetzt.



Zunächst muss festgehalten werden, dass die Rota nach Art. 126 der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus*<sup>7</sup>, die dreifache Aufgabe hat, die kirchlichen Rechte zu schützen, für die Einheit der Rechtsprechung Sorge zu tragen und den Lokalgerichten durch die eigenen Urteile behilflich zu sein.

Demnach ist die Rota ein Gericht, das nicht nur – wie die Lokalgerichte – die einzelnen Ehenichtigkeitsverfahren durchzuführen und zu entscheiden hat, sondern darüber hinaus, die Rechte der Gläubigen wirksam verteidigen muss, indem sie ihnen durch ihre Autorität und Erfahrung die Sicherheit eines gerechten Urteils gibt, bei der Abfassung der Urteile für die Lokalgerichte richtungsweisend ist und diesen insofern zu Hilfe kommt, als sie Irrtümer der angefochtenen Urteile aufspürt und schwierige, prozess- und materiellrechtliche Probleme in den eigenen Sentenzen entsprechend zu klären und lösen versteht<sup>8</sup>.

Die neuen Normen der Rota<sup>9</sup> berücksichtigen diese besondere Stellung des Apostolischen Gerichtes, was vor allem in den vom Codex des kanonischen Rechtes abweichenden Bestimmungen zum Ausdruck kommt.

Wenn eine Ehesache an die Rota kommt, wird sie zunächst mit fortlaufender Nummer des einzelnen Jahres in ein Buch eingetragen, das *Regesta repertorii*

---

7 Vgl. Art. 126: „Hoc Tribunal instantiae superioris partes apud Apostolicam Sedem pro more in gradu appellationis agit ad iura in Ecclesia tutanda, unitati iurisprudentiae consulit et, per proprias sententias, tribunalibus inferioribus auxilio est“.

8 Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., Il ruolo specifico della Rota Romana nel Corpo Mistico della Chiesa: Quaderni Studio Rotale 8 (1996) 51-53. Diese dreifache Aufgabe der Rota Romana wurde bereits vor dem Erscheinen der *Pastor bonus* von Kard. GROCHOLEWSKI hervorgehoben: *Funzione della Sacra Romana Rota e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica: Conc 15 (1979) VII, 83-84; DERS., Probleme kirchlicher Ehegerichtsbarkeit heute: ÖAKR 33 (1982) 409-414. In ital. Sprache, Problemi attuali dell'attività giudiziaria della Chiesa nelle cause matrimoniali: Apollinaris 56 (1983) 159-165; DERS., I tribunali apostolici: Le nouveau Code de Droit Canonique - The New Code of Canon Law (V Congrès International de Droit Canonique - 5<sup>th</sup> International Congress of Canon Law, Ottawa 1984). Ottawa 1986, Vol. I, 464-469; Nach dem Erscheinen der *Pastor bonus* vgl. auch GROCHOLEWSKI, Z., I Tribunali: AA.VV., La Curia Romana nella Cost. Ap. „Pastor Bonus“. Città del Vaticano 1990, 414; DERS., Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna: Il processo matrimoniale canonico. Città del Vaticano 1988, 19-20; 1994, 20-21.*

9 *Normae Romanae Rotae Tribunalis (Normae RRT)*. Città del Vaticano 1994. Diese Normen wurden am 7.2.1994 von Papst JOHANNES PAUL II. *in forma specifica* approbiert (vgl. Rescriptum vom 23.2.1995) und am 6.6.1994 in den *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht (AAS 86 [1994] 508-540). Sie traten am 1. Oktober 1994 in Kraft. Diese Normen sind auch in *Quaderni Studio Rotale 8 (1996) 55-81*, abgedruckt. In demselben Band befinden sich sämtliche frühere Normen und andere die Rota betreffenden Rechtsquellen.

*generalis*<sup>10</sup> genannt wird. Der Zweck der Eintragung in dieses Register, das nur vorläufigen Charakter hat, besteht darin, dass im Archiv der Rota nachgeforscht wird, ob diese Ehesache schon einmal an der Rota in irgend einer Weise anhängig war, also ob *precedenti* vorhanden sind. Danach ernennt der Dekan der Rota den Turnus<sup>11</sup>, das aus drei Auditoren bestehende Richterkollegium, wovon der erste als Ponens fungiert, der zugleich *Iudex instructor* ist und auch das Urteil verfassen muss. Mit demselben Dekret wird auch der Ehebandverteidiger ernannt. Der Dekan muss bei der Bestimmung des Turnus eine bestimmte Reihenfolge<sup>12</sup> einhalten, die jedoch nach Art. 18 § 3<sup>13</sup>, wenn es besondere Umstände erfordern, abgeändert werden kann. Unter diese besonderen Umstände fällt auch die deutsche Sprache. Der Dekan wird nur solche Auditoren ernennen, die die deutsche Sprache genügend beherrschen. Sobald das Richterkollegium ernannt ist, bekommt die Ehesache eine endgültige Protokollnummer und wird ins *regesta causarum seu protocollum*<sup>14</sup> eingetragen, ein Buch, in das auch die wichtigsten Vorgänge der einzelnen Ehesache vermerkt werden. Gewöhnlich vergehen einige Monate, auch mehr, bis der neue Turnus tatsächlich ernannt ist. Danach wird die Frage der Bestellung des Anwaltes und der Prozesskosten behandelt.

Hier finden wir eine wichtige Änderung zum allgemeinen Recht vor. Bei der Rota besteht Anwaltspflicht. Der Kläger genießt kein *ius postulandi*<sup>15</sup>, er muss entweder aus dem Album der Rotaadvokaten einen Anwalt auswählen, oder, wenn er um Kostenerlass oder Ermäßigung der Prozesskosten angesucht hat, sich mit der Ernennung eines von Amtswegen bestellten Anwaltes zufrieden geben<sup>16</sup>. Die Partei hat in diesem Fall kein Recht, einen bestimmten Anwalt zu

10 Vgl. Art. 36, 2 Normae RRT. Neben diesen *regesta repertorii generalis*, bestehen an der Rota die *regesta causarum seu protocollum*, in das mit fortlaufender Nummer alle an der Rota anhängigen Fälle eingetragen werden, die *regesta archiviationum* der abgelegten Fälle, die *regesta decretorum incidentalium*, in dem in zeitlicher Reihenfolge die Zwischenurteile vermerkt werden und die *regesta sententiarum*, in dem die Urteile zu finden sind.

11 Vgl. Artt. 17 und 50 Normae RRT.

12 Vgl. Art. 18 § 1 Normae RRT.

13 Vgl. Art. 18 § 3 Normae RRT: „item si res ita postulet, Decanus poterit aliquam causam Turno extra ordinem committere“.

14 Vgl. Art. 36, 2 Normae RRT und oben, Anm. 10.

15 C. 1481 § 1 und § 3 CIC und c. 1139 § 1 und § 3 CCEO überlassen es dem Kläger, für sich einen Anwalt und einen Prozessbevollmächtigten zu bestellen. Vgl. STANKIEWICZ, A., Rilievi procedurali nel nuovo „Ordo iudiciarius“ della Rota Romana: IusEccI 6 (1995) 69 und: Quaderni Studio Rotale 8 (1996) 33.

16 Vgl. Art. 53 und 118 Normae RRT.

wählen<sup>17</sup>. Die aufgerufene Partei besitzt an sich das *ius postulandi*, kann aber in bestimmten Fällen aufgefordert werden, sich einen Anwalt zu nehmen oder es wird ihr ex officio ein Anwalt zugeteilt, auch wenn sie selbst kein Interesse am Verfahren zeigt<sup>18</sup>. Dies ist dann notwendig, wenn das Verteidigungsrecht der aufgerufenen Partei gewahrt werden muss<sup>19</sup>.

Die Partei, die um Ermäßigung oder um unentgeltlichen Rechtsschutz ansucht, muss nicht nur den *fumus boni iuris* der Ehesache beweisen, sondern auch bestimmte Dokumente vorlegen<sup>20</sup>. Eine rasche und ausreichende Vorlage dieser Dokumente vermindert erheblich die Dauer des Eheprozesses.

Die Überprüfung der Zahlungsfähigkeit der klagenden Partei kann wiederum einige Monate und mehr in Anspruch nehmen, weil sich über das Gesuch die andere Partei, der Amtsanwalt und der Ehebandverteidiger der Rota äußern müssen<sup>21</sup>.

Der erste Schritt, den der Anwalt des Klägers, sofern er nicht ex officio ernannt wurde, vorzunehmen hat, ist die Vorlage und Annahme des Mandates<sup>22</sup>. Danach muss er im Appellationsverfahren<sup>23</sup> sofort um die Durchführung der

---

<sup>17</sup> Es kann vorkommen, dass der Official des Untergerichtes die Partei bei der Anwaltsuche an der Rota unterstützt und die Zuteilung eines bestimmten Anwaltes, der zum Beispiel die deutsche Sprache beherrscht, beim Dekan der Rota befürwortet.

<sup>18</sup> Vgl. Art. 53 § 2 Normae RRT.

<sup>19</sup> Die Bestellung eines Amtsanwaltes ist auch dann ratsam, wenn z.B. der Richter gemäß c. 1598 § 1 verfügt, „dass ein Aktenstück niemandem bekanntgegeben wird“ und dieses Aktenstück tatsächlich für die Entscheidung von Bedeutung ist. Der Anwalt muss in diesem Fall, ohne der Partei das Aktenstück zur Kenntnis zu bringen, ihr Verteidigungsrecht wahrnehmen. Vgl. DANEELS, F., De tutela iurium subiectivorum: quaestiones quaedam quoad administrationem iustitiae in Ecclesia: IUS in Vita et Missione Ecclesiae. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati. Città del Vaticano 1994, 191-192.

<sup>20</sup> Vgl. Art. 115-116 Normae RRT. Über das Einkommen der Partei, ihren Besitz, eventuelle Kredite, Versorgungspflichten gegenüber Kindern oder anderen Personen, müssen Dokumente vorliegen. Notwendig ist auch eine Empfehlung des zuständigen Pfarrers, der die Richtigkeit der Angaben der Partei bestätigt.

<sup>21</sup> Vgl. Art. 117 Normae RRT.

<sup>22</sup> Bei der Vorlage des Mandates muss der Anwalt die erste Rate der Prozesskosten (745 Euro) entrichten. In dieser Summe sind bereits die Kosten für die Streiteinlassung eingeschlossen. Die nächste Zahlung erfolgt mit dem Beginn des (ergänzenden) Beweisverfahrens.

<sup>23</sup> Wenn es sich um ein Eheverfahren I. Instanz handelt, muss der Anwalt zunächst die Klageschrift verfassen bzw. die vom Kläger erstellte Klageschrift vorlegen und um deren Annahme ansuchen. Der Turnus, nicht der Ponens, entscheidet nach Art. 55 § 1

Streiteinlassung ansuchen, die in der Rota gewöhnlich mit Dekret<sup>24</sup> und selten durch Ladung der Parteien bzw. ihrer Anwälte, durchgeführt wird.

Leider kann sich das Verfahren an der Rota bereits vor der Streiteinlassung erheblich verzögern, wenn z.B. die Akten der Untergerichte nicht vollständig sind. Der Ehebandverteidiger<sup>25</sup> oder auch der Anwalt beantragen in diesem Fall die Übersendung der fehlenden Akten. Der Zeitverlust ist gering, wenn es sich nur um ein Versehen der Untergerichte handelte<sup>26</sup> und die beantragten Akten sofort nachgesandt werden. Sollte sich jedoch herausstellen, dass die angeforderten Akten nicht existieren, kommt es darauf an, ob sie prozessrechtlich *ad validitatem* vorhanden sein müssen oder nicht. Diese Untersuchung kann lange dauern, weil oft nur an Hand eines Zwischenverfahrens, mittels einer Nichtigkeitsbeschwerde, festgestellt werden kann, ob das fehlende Aktenstück, z.B. das Dekret der Streiteinlassung, der Aktenoffenlegung oder das nach c. 1682 § 2 zu erlassende Dekret der Annahme der Ehesache zur ordentlichen Untersuchung in weiterer Instanz, eventuell die Nichtigkeit einer Vorentscheidung hervorgerufen hat oder nicht.

Eine ähnliche Verzögerung tritt ein, wenn eine Partei bereits zusammen mit der Berufung an die Rota eine Nichtigkeitsbeschwerde gegen ein Urteil oder ein Dekret des Lokalgerichtes eingelegt hat. Dies kommt relativ häufig vor, besonders wenn es sich um eine aus dem Libanon kommende Ehesache handelt.

An der Rota ist die Durchführung eines Zwischenverfahrens deshalb sehr zeitraubend, weil, anders als in den Lokalgerichten, mehr Formalitäten zu erledigen sind. Der Anwalt muss z.B. ein *Summariolum* anfertigen, in das er alle sich auf die Zwischenfrage beziehenden Aktenstücke aufnimmt und zeitlich

---

Normae RRT. über die Annahme der Klageschrift. Erst nach deren Annahme kann der Anwalt die Streiteinlassung beantragen.

24 Vgl. Art. 58 § 1 und Art. 57 § 1 Normae RRT. Erstmals (vgl. Art. 62 § 1 und 2) müssen bei der Streiteinlassung die einzelnen Nichtigkeitsgründe aufgezählt werden. Nur wenn es sich um eine Berufung gegen ein Rotaurteil handelt, kann eine allgemeine Formel angewandt werden: „Utrum confirmanda an infirmenda sit sententia rotalis diei ... mensis ... anni ... in casu“.

25 Der Ehebandverteidiger hat zu Beginn des Verfahrens ein *Votum praeivum* abzufassen, in dem er den Ponens über den Stand des Verfahrens informiert und sowohl materiellrechtliche wie prozessrechtliche Unregelmäßigkeiten anzugeben hat.

26 Während die deutschsprachigen Gerichte gewöhnlich alle Akten an die Rota senden, besteht bei anderen Lokalgerichten, z.B. in Irland und England, der Brauch, nur ausgewählte Akten nach Rom zu senden.

ordnet. Das *Summariolum* muss er mit einem Inhaltsverzeichnis versehen und in zehn Exemplaren vorlegen<sup>27</sup>.

Der Ponens entscheidet, in welcher Form ein solches Zwischenverfahren durchzuführen ist, entweder wie das Hauptverfahren, mit einer Streiteinlassung oder nur *per memorialia, id est per Decretum*, nämlich durch die Abfassung der Schriftsätze der Anwälte, des Votums des Ehebandverteidigers und des Amtsanwaltes oder durch ein mündliches Verfahren<sup>28</sup>. Die letztere Form ist an der Rota kaum üblich.

Die Entscheidung des Ponens ist nicht *expeditissime* und nicht *auditis partibus*<sup>29</sup>. Deshalb ist auch ein Rekurs an den Turnus möglich, der erst dann „auf schnellstem Weg“ entscheidet<sup>30</sup>. Über den Inhalt der Zwischenfrage entscheidet immer der Turnus<sup>31</sup>.

Gewöhnlich verstreicht ein Jahr oder mehr, bis das Dekret oder Urteil über die Zwischenfrage schriftlich vorliegt. Dies hängt wiederum mit der besonderen Aufgabe der Rota zusammen, die auch bei der Abfassung eines Zwischenurteils für die Lokalgerichte richtungsweisend sein soll, prozessrechtliche Probleme zu lösen hat und vor allem der berufenden Partei die Sicherheit einer gerechten Entscheidung geben muss.

Auch die Durchführung des Hauptverfahrens gestaltet sich an der Rota viel komplizierter als in den Lokalgerichten. Das notwendige Beweisverfahren muss in I. Instanz vollständig<sup>32</sup>, im Berufungsverfahren durch Nachvernehmungen, Anhören neuer Zeugen oder die Anfertigung eines (neuen) Gutachtens erfolgen. Da der Ponens selbst oder ein von ihm beauftragter Richter des

---

27 Der ex officio bestellte Anwalt muss lediglich das Inhaltsverzeichnis verfertigen, die Vervielfältigung der Akten besorgt die Kanzlei der Rota.

28 Vgl. Art. 75 Normae RRT.

29 Im Gegensatz zu c. 1589 § 1 CIC und c. 1269 § 1 CCEO. Vgl. STANKIEWICZ, Rilievi procedurali, 77-78.

30 Vgl. Art. 73 Normae RRT.

31 Vgl. Art. 75 Normae RRT.

32 Neben den in c. 1444 § 2 und Art. 129 *Pastor bonus* genannten Fällen kann der Dekan der Rota gemäß Art. 52 Normae RRT „auditis duobus antiquioribus Auditoribus“ eine Ehesache bereits ab I. Instanz zur Behandlung annehmen sofern *peculiaria adiuncta sive locorum sive personarum propter bonum animarum idipsum urgeant*. Die *Avocatio* ist also nicht mehr eine an verschiedene Bedingungen geknüpfte *facoltà straordinaria*, die dem Dekan vom Papst verliehen wird, sondern eine ordentliche Befugnis des Dekans. Vgl. STANKIEWICZ, Rilievi procedurali, 67-68. Nach dem *Rescriptum ex audientia Sanctissimi* vom 20. Mai 1997, kann der Dekan auch nur *petente Turno* eine *avocatio* vornehmen. Vgl. Quaderni Studio Rotale 9 (1998) 68 und ERLEBACH, G., L'attuale disciplina dell'*avocatio* decanale: ebd., 52-66.

Turnus nur in Ausnahmefällen die Vernehmung der Parteien oder Zeugen durchführen, verzögert sich das Verfahren erheblich durch die notwendiger Weise *per litteras rogatorias* durchzuführende Beweiserhebung<sup>33</sup>. Die Verzögerung ist von Land zu Land verschieden. Es kann über ein Jahr dauern bis z.B. aus Brasilien, Afrika, Puerto Rico, usw., die angeforderten Beweiserhebungen an die Rota gelangen. Oft kommt es auch vor, dass diese unvollständig sind und wiederholt werden müssen, dass auf Grund dieser Erhebungen ein neuer Ehenichtigkeitsgrund an der Rota *tamquam in prima instantia* eingeführt werden muss, worüber dann der Turnus zu entscheiden hat<sup>34</sup>.

Dazu kommt, dass es in der Rota möglich ist, gegen die während des Beweisverfahrens vom Ponens getroffenen Entscheidungen, z.B. über die Zulassung oder Ablehnung neuer Zeugen oder eines Sachverständigen, Rekurs an den Turnus einzulegen, worüber dieser dann *expeditissime* entscheidet<sup>35</sup>. Der Rekurs an den Turnus ist deshalb gestattet, weil es sich bei der Entscheidung über die Zulassung oder Ablehnung von Beweisen um ein Urteil handelt, das die Bewertung der gesamten Ehesache miteinbezieht, die dann der Turnus im Endurteil auszusprechen hat<sup>36</sup>.

Wenn an der Rota in den Fällen der psychischen Eheunfähigkeit ein fachärztliches Gutachten über die Parteien oder nur über die Akten angefertigt wurde, fordert der Ponens den Ehebandverteidiger und die Anwälte der Parteien auf, zusätzliche Fragen an den Sachverständigen zu stellen. Durch ein weiteres Dekret lädt er den Sachverständigen, den Ehebandverteidiger und die Anwälte zur *recognitio* des Gutachtens ein, d.h. er setzt den Termin einer Sitzung fest, bei der der Sachverständige sein Gutachten formell bestätigt und zusätzliche, vom Ponens, dem Ehebandverteidiger oder den Anwälten gestellte Fragen beantwortet.

Während an der Rota der Ponens genauso wie in den Lokalgerichten durch Dekret die Aktenoffenlegung verfügt<sup>37</sup>, tritt bereits nach Vorlage der Verteidigungsschriften durch die Anwälte und der Einwendungen durch den Eheband-

---

33 Vgl. Artt. 71-72 Normae RRT.

34 Vgl. Art. 55 § 2 Normae RRT; c. 1683 CIC; c. 1369 CCEO.

35 Ausgenommen sind nur „decreta mere ordinatoria“ (Art. 73 Normae RRT). In den Lokalgerichten fällt bereits der Untersuchungsrichter „auf schnellstem Weg“ die Entscheidung über die Zulassung der Beweise (c. 1527 § 2).

36 Vgl. STANKIEWICZ, Rilievi procedurali, 77/4.

37 Vgl. Art. 79 Normae RRT. Die Rota hat jedoch den Titel *De processus publicatione* beibehalten und den im neuen Codex eingeführten Titel *De actorum publicatione* (vgl. c. 1598 CIC und c. 1281 CCEO) nicht übernommen. Vgl. dazu STANKIEWICZ, Rilievi procedurali, 79/6.

verteidiger automatisch, *ipso iure*, Aktenschluss ein *atque exinde vim obtinet c. 1600*<sup>38</sup>.

Bevor jedoch die Anwälte ihre Schriftsätze abfassen, muss der Anwalt der klagenden Partei oder auch der der aufgerufenen Partei ein *Summarium* anfertigen, indem er die zur Entscheidung notwendigen Aktenstücke auswählt, sie chronologisch ordnet, einen Index anfertigt und den Band zehn Mal drucken lässt<sup>39</sup>. Die Anfertigung des *Summariums* ist deshalb erforderlich, weil an der Rota, anders als in den Lokalgerichten, die Originalakten nicht an den Ehebandverteidiger und die einzelnen Richter zur Verfassung der Einwendungen oder der Voten ausgehändigt werden, sondern jeder Richter des Turnus, der Ehebandverteidiger und die Anwälte nur ein Exemplar des *Summariums* erhalten. Die Originalakten bleiben in der sogenannten *posizione*<sup>40</sup>, die im Archiv der Rota eingesehen werden kann. Die *posizione* besteht aus einem oder mehreren Aktenordnern, der sämtliche, bereits veröffentlichte Akten der einzelnen Ehesache enthält<sup>41</sup>. Die Herstellung des *Summariums* ist heute keine Kostenfrage mehr, da es erlaubt ist, Fotokopien der notwendigen Aktenstücke anzufertigen.

Es kann jedoch zu Komplikationen kommen, wenn einzelne Aktenstücke nur handschriftlich vorliegen oder womöglich noch in einer an der Rota nicht zugelassenen Sprache abgefasst sind. Die Übertragung dieser Akten mit Maschienschrift und die Übersetzung kann viel Zeit in Anspruch nehmen, da diese Akten meist schwer lesbar sind. Deshalb ersucht die Rota die Lokalgerichte, vor allem der USA, Malta, Canada, usw., die Originalakten bereits in maschienschriftlicher Reinschrift und ins Englische oder Französische übersetzt, an das Apostolische Gericht zu senden.

Nach wie vor ist Latein die Amtssprache der Rota. Deshalb müssen auch die Anwälte, der Ehebandverteidiger und der Amtsanwalt ihre Schriftsätze oder Voten in lateinischer Sprache abfassen. Eine Ausnahme besteht nur für die

---

38 Art. 80 Normae RRT. Der Ponens erlässt, anders als in den Lokalgerichten, kein Dekret über den Aktenschluss. Dies war bereits in den Normen aus dem Jahr 1934 (Art. 121) und der *Lex propria* (c. 27 § 2) sowie in den *Regulae servandae* (§ 51) der Fall. Vgl. STANKIEWICZ, *Rilievi procedurali*, 79/6.

39 Vgl. Art. 81 § 2 Normae RRT. Der von Amtswegen bestellte Anwalt hat nur die Auswahl der Aktenstücke vorzunehmen und den Index anzufertigen, während die Drucklegung die Kanzlei der Rota selbst vornimmt.

40 In den Artt. 54 § 1 und 37,3 Normae RRT ist von der *posizione* oder *positio* die Rede.

41 Die noch nicht veröffentlichten Akten befinden sich in den *secreta* und können nur mit Erlaubnis des Ponens eingesehen werden.

*causae iurium*, weil es sich hier oft um moderne, technische und daher schwer übersetzbare Ausdrücke handelt<sup>42</sup>.

Leider enthalten die Normen der Rota keinen Termin, der von den Anwälten bei der Abfassung der Schriftsätze, *Restrictus iuris et facti* genannt, eingehalten werden muss. Ein solcher Termin von 40 Tagen besteht nur für den Ehebandverteidiger<sup>43</sup>. Es gibt das Recht auf Erwidern<sup>44</sup>, die der Anwalt 12 Tage und der Ehebandverteidiger 6 Tage vor der Urteilsfällung einbringen muss<sup>45</sup>.

Mangels eines Termins zur Abfassung des *Restrictus iuris et facti* kann es zu einer enormen Verzögerung des Eheverfahrens kommen, wenn der Anwalt nicht innerhalb von 1 bis 2 Monaten die Verteidigungsschrift vorlegt. Dies ist eine der Hauptursachen der allzu langen Dauer der Eheprozesse an der Rota. Es mangelt nicht an Anwälten. Im Jahre 2000 waren 141 Anwälte im Album der Rota eingetragen<sup>46</sup>, im Jahre 2002 sogar 161<sup>47</sup>. Kein Anwalt darf sich der Pflicht einen Klienten von Amtswegen zu verteidigen, entziehen, es sei denn er bringt einen gewichtigen Grund vor<sup>48</sup>.

Der Ponens kann dem Anwalt, vor allem wenn er ex officio ernannt wurde, einen Termin setzen<sup>49</sup>, der jedoch nicht peremptorisch ist und auf Ansuchen des Anwalts auch verlängert werden kann<sup>50</sup>. In besonders krassen Fällen, wenn die Untätigkeit des Anwaltes z.B. ein, zwei oder mehrere Jahre (!) um-

---

42 Vgl. Art. 82 Normae RRT.

43 Vgl. Art. 83 Normae RRT.

44 Die Erwidern des Anwalts wird *Restrictus responsionis* genannt.

45 Vgl. Art. 83 § 1 und § 3 Normae RRT

46 Vgl. ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2000, 901.

47 Vgl. das *Album* der Rota Romana aus dem Jahr 2002. Zum Unterschied von den Anwälten, für die kein fixer Wohnsitz *in Urbe* vorgeschrieben ist, die aber das Doktorat wenigstens im Kirchenrecht und das Diplom des Rotaadvokaten erworben haben müssen, sind an der Rota nach Art. 48 § 2 Normae RRT auch Prokuratoren zugelassen, die die Parteien persönlich vertreten können. Von ihnen wird das Doktorat wenigstens im Kirchenrecht und zumindest zwei Jahre Rotastudium verlangt. Sie müssen auch ständig in Rom ansässig sein. Der Prokurator ist besonders dann notwendig, wenn der Anwalt der Partei keinen fixen Wohnsitz in Rom hat.

48 Vgl. Art. 118 Normae RRT.

49 Wenn der Kläger selbst einen Anwalt gewählt hat, hängt es von diesem ab, das Verfahren voranzutreiben. Der Ponens kann mit der Abgabe der Schriftsätze unter Umständen auch zuwarten und schließlich nach Ablauf eines Jahres das Verfahren gemäss Art. 65 Normae RRT wegen Untätigkeit einstellen.

50 Vgl. Artt. 84-85 Normae RRT.



fasst, kommt es vor, dass der Dekan den Anwalt im Einzelfall seines Amtes enthebt und an dessen Stelle einen anderen Anwalt ernannt<sup>51</sup>. Die Lösung ist keineswegs befriedigend, weil bis zur Ernennung des neuen Anwalts bereits ein erheblicher Zeitraum verstrichen ist und dem andern Anwalt wiederum eine Mindestfrist von 1-2 Monaten zugestanden werden muss.

Das Urteil fällt gewöhnlich der aus drei Richtern bestehende Turnus mit absoluter Mehrheit. Sollte jedoch eine solche Mehrheit nicht zustande kommen, wird ein neuer Termin zur Urteilsfällung vereinbart<sup>52</sup>. Wenn aber auch bei der zweiten Sitzung keine absolute Mehrheit zustande kommt, unterbreitet der Pönens die Sache dem Dekan, der die Zahl der Richter entweder auf fünf oder auf neun vermehrt<sup>53</sup>. Vereinzelt kann auch *videntibus omnibus* d.h. unter Beteiligung aller Richter der Rota ein Urteil gefällt werden<sup>54</sup>.

Die Anwälte der Rota haben das Recht, das Ergebnis der Entscheidung bereits am Tag der Urteilsfällung zu erfahren. Der für die Protokollierung des Urteils zuständige Notar der Rota ist ermächtigt, mündlich die Entscheidung den Anwälten bekanntzugeben und ihnen auf Wunsch auch schriftlich die *pars dispositiva* der Entscheidung auszuhändigen, wenn nicht im Einzelfall geheim vorgegangen werden muss<sup>55</sup>.

Auch das Urteil ist in lateinischer Sprache abzufassen und soll innerhalb von zwei Monaten schriftlich vorliegen<sup>56</sup>.

Es kann jedoch vorkommen, dass aus dem *bimestre* ein *biennium* wird bis das Urteil tatsächlich schriftlich ausgefertigt ist. Der lange Zeitraum ist verständlich, weil die Richter gerade bei der Abfassung des Urteils ihrer Aufgabe zur Einheit der Rechtsprechung beizutragen und den Untergerichten behilflich zu sein, nachkommen<sup>57</sup>. Allerdings kann durch eine allzu große Verzögerung bei der Ausfertigung des Urteils die erste der dreifachen Aufgaben der Rota verletzt werden, nämlich die kirchlichen Rechte zu schützen, also das Recht der Parteien auf eine rasche Entscheidung zu garantieren, besonders wenn es sich

---

51 Vgl. Dekret vom 23.2.98, Prot. 16.526 c. Stankiewicz, Medioburgen: Quaderni Studio Rotale 11 (2001) 115.

52 Gemäss Art. 93 Normae RRT lautet die Entscheidung: *Resolutio dabitur in proximo Auditorum conventu* oder ganz einfach: *Dabitur in proximo*.

53 Vgl. Art. 94 Normae RRT.

54 Bekannt ist das in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlichte Rotaurteil Versalien. über die Bedingung (AAS 10 [1918] 388ff).

55 Vgl. Art. 95 Normae RRT.

56 Vgl. Art. 96 § 1-2 Normae RRT.

57 Vgl. Art. 126 *Pastor bonus*.

um ein affirmatives Urteil handelt, das den Parteien die Möglichkeit gibt, eine neue kirchliche Ehe zu schließen.

Die Rota ist sich dieses Problems voll bewusst und sucht nach Lösungsmöglichkeiten. Kardinal POMPEDDA hat den Vorschlag gemacht, dass bei Vorliegen zweier gleichlautender affirmativer Urteile, aus pastoralen Gründen, eine sofortige Vollstreckung des Urteilstenors, der *pars dispositiva*, möglich sein sollte, ohne die schriftliche Ausfertigung des Urteils abzuwarten, sofern beide Parteien und der Ehebandverteidiger zustimmen und der Turnus keinen Einspruch erhebt<sup>58</sup>.

Für die an der Rota tätigen Anwälte bestehen keine fixen Tarife. Die neuen Normen haben aber insofern eine Regelung getroffen, als am Ende des Verfahrens der Anwalt ein Verzeichnis der Prozesskosten der Rota<sup>59</sup>, seines eigenen Honorars und seiner Spesen, allgemein *nota spese*<sup>60</sup> genannt, in dreifacher Ausfertigung vorzulegen hat, das vom Ponens genehmigt werden muss und den Parteien mit dem schriftlichen Urteil zugestellt wird<sup>61</sup>. Diese Regelung gibt den Parteien die Möglichkeit, ihre an die Rota und an den Anwalt geleisteten Zahlungen genau zu überprüfen.

Teil der Prozesskosten ist auch die Urteilsgebühr, die der Turnus bei der Urteilsfällung festsetzt und dabei angibt, welche Partei diese Gebühr zu entrichten hat<sup>62</sup>. Ebenfalls setzt der Turnus am Ende der Urteilsfällung das Honorar des von Amtswegen ernannten Anwaltes und des eventuell für den Einzelfall bestellten Ehebandverteidigers fest, das diesen von der Rota ausbezahlt wird<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> Vgl. POMPEDDA, M.F., Dopo novanta anni dalla sua ricostituzione, la Rota Romana sulla soglia del terzo millennio: retrospettive e problematiche attuali: Quaderni Studio Rotale 11 (2002) 55-56, Nr. 13.

<sup>59</sup> Die Aufstellung der Prozesskosten muss gemäss Art. 111 Normae RRT der Kassier der Rota erstellen und den Anwälten aushändigen.

<sup>60</sup> Kritik an der Verpflichtung des Anwaltes, die *nota spese* oder *notula expensarum* vorzulegen, haben C. GULLO und R. PALOMBI ausgeübt: La procedura presso il tribunale della Rota Romana. (Studi giuridici 42) Città del Vaticano 1997, 204-208.

<sup>61</sup> Vgl. Art. 110 Normae RRT. Gegen die Entscheidung des Ponens über das Honorar des Anwalts kann Rekurs an den Turnus eingelegt werden, der darüber gemäß Art. 113 *expeditissime* entscheidet.

<sup>62</sup> Vgl. Art. 112 Normae RRT. Nach Art. 113 kann gegen diese Entscheidung des Turnus nur dann ein Rekurs eingelegt werden, wenn er zusammen mit der Berufung vorgelegt wird.

<sup>63</sup> Vgl. Art. 114 Normae RRT. Dieses Honorar beträgt je nach Arbeitsaufwand zirka 250 Euro für Hauptverfahren, 150-200 Euro für Zwischenverfahren. Der für den Einzelfall ernannte Ehebandverteidiger erhält ebenfalls 150-200 Euro für die Abfassung der Animadversiones.

Die bei der Rota vorgeschriebenen Appellationsfristen betragen 20 Tage ab Erhalt des Urteils<sup>64</sup>, gegenüber den für die Lokalgerichte festgesetzten 15 Tagen<sup>65</sup>. Die Frist für die Berufungsverfolgung beginnt erst mit der Bekanntgabe des neuen Turnus und nicht, wie im allgemeinen Recht, mit dem Tag der Einlegung der Berufung<sup>66</sup>. Dies ist verständlich, weil oft innerhalb eines Monats nach Einlegung der Berufung der neue Turnus noch nicht ernannt ist.

Diese verlängerten Fristen bringen keinen erheblichen Zeitverlust mit sich. Auch ergeben sich im Appellationsverfahren keine weiteren Anhaltspunkte, die seitens der Rota eine zusätzliche Verzögerung des Verfahrens bewirken würden.

Ein an der Rota begonnenes Verfahren kann im Falle des Erlöschens oder Verzichtes des Rechtszuges, der Aufgabe (*desertio*) einzelner Prozesshandlungen sowie des gesamten Rechtsstreites, nur an der Rota wieder aufgenommen werden<sup>67</sup>. Mit anderen Worten, eine einmal an die Rota gelangte Ehesache, kann in Zukunft nur von der Rota selbst und nicht wieder von einem Lokalgericht beurteilt werden. Diese Bestimmung widerspricht einerseits der Entscheidung der Päpstl. Kommission vom 17. Mai 1986, die es der Partei freistellt, nach Erlöschen oder Verzicht des Rechtszuges eine Ehesache vor dem Gericht, das die Ehesache schon behandelt hat oder einem anderen zuständigen Gericht fortzusetzen oder neu zu beginnen<sup>68</sup>, ist aber insofern gerechtfertigt, weil can. 1402 den für die Gerichte des Apostolischen Stuhles geltenden Normen eine Abweichung vom CIC zubilligt<sup>69</sup>.

Eine Ausnahme kann sich bei Vorbringen eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in erster Instanz an der Rota ergeben. Wenn nämlich der Kläger von der Möglichkeit des Art. 55 § 2 Normae RRT, den neuen Ehenichtigkeitsgrund bei der Rota selbst *tamquam in prima instantia* einzuführen, keinen Gebrauch macht und mit einer anderen Klageschrift einen neuen Eheprozess bei einem zuständigen Lokalgericht anstrengt. In diesem Fall werden die Vorakten des oder der Untergerichte, die den Fall bereits behandelt haben und auch die Akten der

---

64 Vgl. Art. 104 § 1 Normae RRT.

65 Vgl. c. 1630 § 1 CIC und c. 1311 § 1 CCEO.

66 Vgl. Art. 104 § 1 Normae RRT; c. 1653 CIC und c. 1314 CCEO.

67 Vgl. Art. 70 Normae RRT: *Si peremptio aut renuntiatio aut desertio obtinuerit, apud unam Rotam reassumi potest causa sive Tribunali Apostolico commissa sive ad idipsum per appellationem deducta.*

68 Vgl. AAS 78 (1986) 1323. STANKIEWICZ, A., Annotationes: Periodica 77 (1988) 168-173; DERS., Rilievi procedurali, 76.

69 Vgl. auch c. 6 § 1, Nr. 2 CIC

Rota, an jenes Lokalgericht gesandt, das nun den neuen Klagegrund behandelt, weil es diese Akten berücksichtigen muss.

Ich möchte jetzt auf alle jene Umstände eingehen, die auf Grund des Verhaltens der Lokalgerichte die Rota dazu bringen, mehr Zeit als notwendig aufzuwenden, um ein Verfahren rasch zum Abschluss zu bringen.

Sehr häufig kommt es vor, dass nach einem affirmativen Urteil I. Instanz, die aufgerufene Partei bereits an die Rota appelliert und nicht an das in ihrem Land zuständige Appellationsgericht. Es fällt auf, dass die Rota sehr selten das Ersturteil mittels Dekret bestätigt. Das Verhältnis war im Jahr 2000 so gestaltet, dass 54 Fälle auf die *via ordinaria* verwiesen und nur 14 mit Dekret bestätigt wurden; im Jahre 2001 war das Verhältnis 57 zu 16<sup>70</sup>. Die Rota bestätigt also nur ein Viertel der in I. Instanz affirmativ gefällten Ersturteile. In diesem Fall entstehen für die Parteien wenig Kosten<sup>71</sup> und geringer Zeitaufwand. Es ist nämlich nicht notwendig, dass die Parteien während dieser Prozessphase einen Anwalt bestellen, sie können auch persönlich ihre Gründe pro und contra die Gültigkeit der Ehe vorbringen, der Ehebandverteidiger verfertigt seine Stellungnahmen und der Turnus fällt das Urteil.

In den meisten Fällen wird jedoch die Rechtssache *ad mentem can. 1682 § 2*<sup>72</sup> zur ordentlichen Untersuchung in weiterer Instanz angenommen. Das bringt nun fast immer eine enorme Verzögerung mit sich, vor allem weil die Rota als Appellationsgericht für die ganze Welt tätig ist und das absolut notwendige,

70 Vgl. ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2000. Città del Vaticano 2000, 902; ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2001. Città del Vaticano 2001, 865.

71 Vgl. Anm. 4 und ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2000. Città del Vaticano 2000, 902; ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2001. Città del Vaticano 2001, 865.

72 Vgl. Art. 58 § 2 Normae RRT, der weiter gefasst ist als c. 1682 § 2 CIC (c. 1368 § 2 CCEO): *Quodsi agatur de causa nullitatis matrimonii, agenda ad mentem can. 1682 § 2, praemonitis partibus et audito vinculi Defensore, Turnus decretum dabit, quo vel decisionem continenter confirmet, vel motiva definite et singillatim exponet quae assertae nullitati statu quo obstant atque ideo causam admittat ad ordinarium novi gradus examen, vel denique instructionem suppletivam forte perficiendam indicet necessariam antequam causa ad definitivam sententiam remittatur*. Neben dem Erlass eines Bestätigungsdekretes, bestehen zwei Möglichkeiten die Ehesache zur ordentlichen Untersuchung in weiterer Instanz anzunehmen, entweder unter Angabe der Gründe gegen die Nichtigkeitserklärung der Ehe oder unter der Anordnung eines ergänzenden Beweisverfahrens. Vgl. STANKIEWICZ, Rilievi procedurali, 73. Da diese Unterscheidung geringfügig ist, hat Kard. POMPEDDA den Vorschlag gemacht, Art. 58 § 2 dahingehend abzuändern, dass entweder ein Dekret erlassen wird, wodurch die Ehesache unter Anordnung eines ergänzenden Beweisverfahrens auf den ordentlichen Rechtsweg verwiesen wird, oder ein negatives Urteil gefällt wird unter Angabe der Gründe, die gegen das affirmative Urteil I. Instanz sprechen. Vgl. POMPEDDA, Dopo novanta anni, 55-56, Nr. 12.

ergänzende Beweisverfahren beinahe ausschließlich in den Lokalgerichten durchgeführt werden muss. In einigen Fällen muss es sogar wiederholt werden, in anderen Fällen eine Übersetzung vorgenommen oder gar die Übersendung der Akten mehrmals angemahnt werden. Deshalb müsste an den Lokalgerichten bereits in I. Instanz alles getan werden, um im pastoralen Interesse der Parteien<sup>73</sup>, die oft schon wieder zivil verheiratet sind oder gar Kinder haben, also vom Sakramentenempfang ausgeschlossen sind, eine Verweisung der Ehesache an den ordentlichen Rechtsweg in zweiter Instanz zu vermeiden.

In einigen Ländern<sup>74</sup> wird oft ohne Beiziehung eines Sachverständigen über die psychische Eheunfähigkeit eines oder beider Partner ein affirmatives Ehenichtigkeitsurteil gefällt. Ein solches Urteil kann niemals – auch wenn die Richter des Untergerichtes eine richtige Entscheidung getroffen haben – an der Rota bestätigt werden. Die konstante Rechtsprechung der Rota verlangt bei affirmativer Entscheidung über die psychische Eheunfähigkeit die Anfertigung eines fachärztlichen Gutachtens, während ohne weiteres ein negatives Urteil ohne eine solche Expertise gefällt werden kann<sup>75</sup>.

Es genügt auch nicht – wie es häufig bei den Lokalgerichten der Vereinigten Staaten Amerikas vorkommt – ein fachärztliches Gutachten, ohne es nach den Prinzipien des kirchlichen Rechtes zu überprüfen, ganz einfach zu übernehmen, ja sogar wörtlich im Urteil abzudrucken<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Vgl. c. 1752, der das Heil der Seelen oberstes Gesetz nennt.

<sup>74</sup> Besonders in Irland, England und Lateinamerika,

<sup>75</sup> Vgl. cc. 1574 und 1680; ARRT Dec. c. Burke, vom 29. April 1993, Petropolitana in Insula Longa, Nr. 6 : „Ex praescripto c. 1680, huiusmodi opera fit obligatoria in causis matrimonialibus, quotiescumque allegatur consensus defectus ‚propter mentis morbum‘. Prae oculis vero habitis ... - quod nempe incapacitas consensualis solum ex quadam gravi anomalia vel morbo psychico oriri potest - patet quod si, non tantum ex iis quae in libello asseruntur sed et praesertim ex subsequenti instructione causae, rationabile indicium existentiae gravis morbi tempore nuptiarum emergit, tunc opera periti adhibenda est. E contra, si nihil durante instructione in lucem venit quod gravem anomaliam psychicam in illo momento indicare possit, tunc, ad tenorem ipsius c.1680 (‚nisi ex adiunctis inutilis evidenter apparet‘), opera peritalis nullius profectus esse videretur; vgl. auch ARRT Dec. c. Burke, Corcagien., vom 18. Juni 1990, Nr. 7-9: Forum 3 (1992) 1, 110; ARRT Dec. c. Agustoni, vom 15. Juli 1986, Vol. 78, 451. Vgl dazu auch die Erwiderung der Apostolischen Signatur vom 16. Juni 1998, Prot. Nr. 28252/97 VT, De usu periti in causis nullitatis matrimonii: DPM 6 (1999) 217-219.

<sup>76</sup> Vgl. die Ansprachen Papst JOHANNES PAUL II. an die Rota am 6.2.1987: Communicationes 19 (1987) 3-8 und am 25.1.1988: Communicationes 20 (1988) 69-75; POMPEDDA, Dopo novanta anni, 60/23: „... così che alla fine, in buona sostanza, la sentenza altra cosa non appare che l'opinione peritale acquisita agli atti“.

Bei den deutschsprachigen Lokalgerichten wird beinahe ausschließlich eine relative Eheunfähigkeit anerkannt. Auch in diesem Fall ist es völlig ausgeschlossen, dass die Rota ein affirmatives Ersturteil über die relative Eheunfähigkeit mit Dekret bestätigt<sup>77</sup>.

Die psychische Eheunfähigkeit wird nicht an der Ehefähigkeit der Partner gemessen, *de persona ad personam*, sondern *de persona ad institutum matrimoniale (sub aspectu quidem eius iurium/officiorum essentialium)*<sup>78</sup>. Nicht *de subiecto ad subiectum*, *sed obiective ad matrimonii obligationes essentielles*<sup>79</sup>.

Richtungsgebend kann hier das Urteil der Apostolischen Signatur vom 20. Oktober 1997 sein<sup>80</sup>, das erklärte, die Rechtsprechung der Römischen Rota, *longe praevalens*, verwerfe eine relative psychische Eheunfähigkeit und lasse höchstens einen *dubium iuris* gelten, „*quod, pariter ac dubium facti, iudices cogit stare pro matrimonii valore, ad normam can. 1060*“<sup>81</sup>.

Auch die wenigen Auditoren der Rota, die eine relative psychische Eheunfähigkeit befürworten, beziehen entweder die absolute Eheunfähigkeit nur auf jene Personen, die mit einem normalen Partner absolut eheunfähig sind, nicht aber mit einem wiederum eheunfähigen Partner<sup>82</sup>, oder schließen sich allmählich der vorherrschenden Rotarechtsprechung an.

<sup>77</sup> Vgl. vor allem das Rotaurteil c. Burke, vom 3. April 1996, Vashingtonen., Nr. 7 und die darin zitierten Rotaentscheidungen: *Rotalis iurispurdentia numquam accepit thesim ,incapacitatis interpersonalis' vel ,incapacitatis relativae'; thesim nempe quod consensus invalidus declarari potest ad normam can. 1095 quia quis, capax instituendi ac conservandi normalem relationem coniugalem cum aliis, incapax iudicatur talis relationis cum comparte quem effective in coniugem duxit.*

<sup>78</sup> Vgl. ARRT Dec. c. Pompedda, vom 22. November 1993, Nr. 7.

<sup>79</sup> Vgl. ARRT Dec. c. Pompedda, vom 19. Februar 1982, Vol. 74, 90; vgl. auch ARRT Dec. c. Burke, vom 13. Juni 1991, Birminghamien., Nr. 9; POMPEDDA, M.F., *Incapacitas adsumendi obligationes matrimonii essentielles*: Periodica 75 (1986) 149-151.

<sup>80</sup> Dekret der Ap. Signatur vom 20. Oktober 1997, Pampilonen. seu Tudelen., Prot. Nr. 27739/97 C.G. Es handelt sich um die Gewährung einer *nova causae propositio*, die von der Rota am 1. Oktober 1996 (B. Bis 58/96) gegen zwei von der Spanischen Rota erlassene affirmative Entscheidungen über die relative psychische Eheunfähigkeit der aufgerufenen Partei, abgelehnt wurde.

<sup>81</sup> Die Entscheidung stützt sich auf ein Rotaurteil c. Civili vom 2. März 1993, RRD Vol. 85, 79, Nr. 10 und 13.

<sup>82</sup> Vgl. PINTO GOMEZ, J.M., *Incapacitas assumendi matrimonii onera in novo CIC: Dilexit iustitiam*. Lib. Ed. Vat. 1984, 27: „*E contra, hypersexuales vir et mulier, qui cum comparte normali omnino requent se obligare relate ad bonum fidei, sub hoc respectu, si inter se contrahung difficultatem nullam habebunt. Idem evenire poterit inter coniugem sadicum et alium masochistam, inter duos neuroticos complementarios, immo, inter duos psychoticos delirantes*“.

Dazu kommt, dass die Rota nicht nur kein Bestätigungsdekret über die relative Eheunfähigkeit erlässt, sondern sich überdies ein ergänzendes Beweisverfahren als außerordentlich schwierig, zeitraubend und Kosten aufwendig gestaltet, weil die erstinstanzliche Beweiserhebung bereits ausschließlich in Richtung auf eine eventuelle Anerkennung oder Ablehnung einer nur relativen Eheunfähigkeit durchgeführt wurde und das Beweisverfahren daher praktisch wiederholt werden muss. Dies ergibt sich aus den an die Parteien, Zeugen und Sachverständigen gerichteten Fragen, die ganz anders ausgefallen wären, wenn das Gericht nur eine absolute psychische Eheunfähigkeit anerkannt hätte.

Bei den Lokalgerichten in den Vereinigten Staaten Amerikas ist es üblich, dass die Parteien und Zeugen nicht direkt gemäß c. 1428 vom Vorsitzenden des Kollegialgerichtes oder den eigens dazu ernannten Vernehmungsrichtern, befragt werden, sondern schriftlich oder gar telephonisch<sup>83</sup> auf die ihnen zugesandten Fragen antworten können<sup>84</sup> oder die Vernehmung den Anwälten der Parteien überlassen wird<sup>85</sup>. Auf Grund dieser Verletzung der prozessrechtlichen Normen, von denen nach c. 87 § 1 nicht einmal der Diözesanbischof dispensieren kann, ist die Rota oft nicht in der Lage ein affirmatives Ersturteil durch Dekret zu bestätigen, besonders wegen der Folgen dieser gesetzwidrigen Vernehmungen: die Antworten sind ungenau, oft zu lang oder zu kurz und vor

<sup>83</sup> Die Päpstl. Reformkommission des Codex Iuris Canonici hat bezüglich c. 1558 § 3 eine telephonische Vernehmung ausgeschlossen, *quia talis norma occasionem praeberet abusibus et dubia haberi possent de identitate testis, de eius libertate, etc.*: Communicationes 11 (1979) 114.

<sup>84</sup> Vgl. z.B. das Dekret vom 22. März 1990 c. Stankiewicz, Chicagien.: *Insuper novas legum processualium violationes Iudex Chicagiensis patravit cum requireret ut quidam testes suas responsiones privatim conscriberent atque per publicos tabellarios ad Tribunal transmitterent iudicatum.*

*Sed talis agendi modus haud dubie pervertit modum perficiendi testium examen iure canonico statutum pro omnibus tribunalibus (can. 1558-1571): Rotae Romanae Tribunal, Decreta, Vol. VIII, 59/5; Vgl. die Päpst. Reformkommission des Codex Iuris Canonici bezüglich c. 1566: „Ad evitandos comprobatos et deploratos abusos, iuxta quod testes non interrogantur a iudice sed depositiones scriptas, ab avvocato redactas, iudici mittunt, canonem servare oportet“: Communicationes 15 (1984) 66.*

<sup>85</sup> Vgl. dasselbe Dekret c. Stankiewicz: *„At praxis introducta apud quaedam tribunalia inferiora, prout Nostro in casu verificatum est, videlicet designandi partium patronos seu advocatos ad causae instructionem peragendam nil aliud est nisi perversio ordinis processualis canonici, qui ad id munus adimplendum praevidet officium auditoris (can. 1428).*

*Utique si pars vel testis renuat se sistere coram Iudice ad respondendum, licet eos audire etiam per laicum a iudice designatum aut requirere eorum declarationes coram publico notario vel quovis alio modo (can. 1528); haec tamen rerum adiuncta Nostro in casu non obveniunt“: RRT Decreta, Vol. VIII, 58/4.*

allem nicht *ad rem*. Meist wird eine Frage überhaupt nur mit „ja“ oder „nein“ beantwortet. Bei schriftlichen Antworten kann nicht näherhin nachgefragt werden. Deshalb ist oft eine neue Vernehmung in II. oder III. Instanz unerlässlich<sup>86</sup>. Auch die Apostolische Signatur wird nicht müde, diese widerrechtliche Vernehmungsform zu beanstanden und den geringen Nutzen, ja die Gefährlichkeit solcher Vernehmungen herauszustellen<sup>87</sup>.

Die bei einigen Lokalgerichten<sup>88</sup> übliche Durchführung einer *investigatio praevia* ist nur scheinbar ein Zeitgewinn. Meist führt die vor der Annahme der Klageschrift erfolgte *inquisitio praevia* oder *praeiudicialis* zur Abweisung der Klage wegen Aussichtslosigkeit eines Ehenichtigkeitsverfahrens<sup>89</sup>. Nicht selten legt jedoch die klagende Partei Rekurs gegen die Klageabweisung ein und oft sogar eine *restitutio in integrum* an die Rota Romana gegen eine nochmalige Abweisung der Klageschrift. Da solche Fälle an der Rota auch mehr als 15 Jahre dauern können<sup>90</sup>, ist es besser, auch angesichts der Bestimmung des c. 1505 § 1, 4 CIC, eine Klage ohne vorherige *investigatio praevia* anzunehmen und dann ein sorgfältiges Beweisverfahren durchzuführen.

Größte Schwierigkeiten bereiten die aus dem Libanon an die Rota kommenden Ehesachen. Da es im Libanon keine zivile Scheidung gibt, bleibt es den religiösen Gerichten überlassen, über die Nichtigkeit der Ehe, die Trennung der Ehegatten, die Unterhaltsansprüche der Parteien, die Zuteilung der Kinder, die Feststellung der Vaterschaft, usw. zu urteilen. Nicht selten kommt es vor, dass zwei von derselben Partei eingegangene Ehen in einem einzigen Verfahren für nichtig zu erklären sind<sup>91</sup>. Neben den üblichen Ehenichtigkeitsgründen werden *raptus*, *ligamen* und *defectus formae* herangezogen. Auch die Anfechtung der

86 Vgl. ARRT Dec. c. Doran vom 27. März 1991: MonEccI 116 (1991) 522, Nr. 13. ARRT Dec. c. Pompedda, vom 27. Februar 1984, Vol. 76, 1984, 123, Nr. 5.

87 Vgl. GROCHOLEWSKI, Z., Canons 1528; 1530-1534; 1556-1570; and 1678. Interrogation by letter or telephon: CLSA Advisory Opinions 1984-1993. Washington 1995, 460-465, sowie die dort zitierten Entscheidungen der Apostolischen Signatur.

88 Vor allem in Irland.

89 Vgl. WEGAN, M., *Reiectio libelli* und *ius defensionis* der klagenden Partei: LÜDICKE, K. / MUSSINGHOFF, H. / SCHWENDENWEIN, H. (Hrsg.), *Iustus Iudex*. Festgabe für Paul WESEMANN zum 75. Geburtstag. Essen 1990, 613-630.

90 Vgl. z.B. Dublinen., Prot. Nr. 18.095, c. Erlebach. Die Klage wurde am 11. September 1985 eingebracht, zwei Mal nach erfolgter *investigatio praevia* abgewiesen, an der Rota mittels einer *restitutio in integrum* angenommen und mit Reskript des Dekans *advocata*. Es wurde dann in I. Instanz ein negatives, in II. und III. Instanz ein affirmatives Urteil gefällt, das aber schriftlich noch nicht vorliegt.

91 Vgl. ARRT Dec. c. Huber, Inter-Eparchialis Maronitarum seu Beryten. Maronitarum, Prot. Nr. 17.810; ARRT Dec. c. Serrano, Tridentina, Prot. Nr. 18.409.



Ehe *post mortem coniugis*<sup>92</sup> ist keine Seltenheit. Weil oft eine der Parteien orthodox ist oder gar die Religion vor oder nach der Heirat gewechselt hat, ergeben sich überdies große Schwierigkeiten bei der Anwendung der im Zeitpunkt der Eheschließung geltenden orientalischen Gesetze.

Im Libanon ist der Ehemann durch Gesetz<sup>93</sup> verpflichtet, während der Ehe, nach der Trennung und wenn ein kirchliches Trennungs- oder Ehenichtigkeitsverfahren anhängig ist, für den Unterhalt seiner Gattin aufzukommen. Deshalb sind fast alle Berufungen gegen ein Ehenichtigkeitsurteil, das in I. oder II. Instanz im Libanon gefällt wurde, mit einer Unterhaltsklage verbunden.

Man unterscheidet darüber hinaus zwischen einer provisorischen Unterhaltsleistung (*pensio alimentaria provisoria*), die während des Eheverfahrens zu leisten und gemäß c. 1163 § 2 CCEO innerhalb von 10 Tagen *expeditissime* vom Richter festzusetzen ist, und dem gewöhnlichen Unterhaltsbeitrag, der am Schluss des Verfahrens verordnet wird<sup>94</sup>. Obwohl eine Berufung gegen eine *expeditissime* festgesetzte provisorische Unterhaltsleistung nicht zulässig ist<sup>95</sup>, kommen tatsächlich auch solche Berufungen an die Rota, deren Annahme zur Behandlung scharf gerügt wird<sup>96</sup>. Andererseits bleibt derjenige Richter, der die *causa principalis* behandelt, zuständig für die Festsetzung, Änderung oder Streichung der *pensio alimentaria provisoria*, wenn es die Umstände erfordern, weil wiederum zwischen dem *ius ad rem seu ad pensionem* und *quantitatem pensionis eiusdem mutationem* unterschieden wird<sup>97</sup>. Der Ponens in der

92 Vgl. Decretum c. Erlebach vom 12. Mai 2000, Inter-Eparchialis Graecorum Melkitarum seu Beryten. et Gibailen., B. Bis 52/00 ; Decretum c. Deflippi vom 16. Mai 2002, Inter-Eparchialis Graecorum Melkitarum, B. Bis 36/02.

93 Vgl. STATUT PERSONNEL. Textes en vigueur au Liban, 1970 Beyrouth/Liban, Art. 153, a-b.

94 Vgl. Decretum c. Alwan vom 15. Januar 2002, Inter-Eparchialis Maronitarum seu Sarben. Maronitarum, B. Bis 3/02, Nr. 6-13.

95 Vgl. c. 1310, Nr. 5 CCEO.

96 Vgl. das zitierte Dekret c. Alwan vom 15.1.2002, Nr. 9, in dem auch eine Antwort des Präfekten des Päpstl. Rates für die Interpretation von Gesetzestexten vom 12. Februar 1994 zitiert wird, die diese *praxis contraria della Rota* und auch *di tutti i tribunali ,catholiques au Liban'*, scharf verurteilt und einen *abusus iuris* nennt, der zumindest laut c. 6, Nr. 2 CCEO ein Ende haben müsste.

97 Vgl. das zitierte Dekret c. Alwan vom 15.1.2002, Nr. 11: „... *quoad pensionem alimentariam, distinguendum est ex una parte inter ius ad pensionem, et ius ad rem et ex alia parte quantitatem pensionis eiusdem mutationem. Unus Iudex, qui principalem causam tractat, competens est definiendi quaestionem alimentariae pensionis, mutandi quantitatem eius in magis vel minus, iuxta necessitatem novarum condicionum atque circumstantiarum oeconomicarum partium.*“ Vgl. auch das Dekret c. De Lanversin vom 3. Februar 1988.

Rota muss also trotz der Entfernung und der oft widersprüchlichen Dokumente über Einkommen, Besitz, Zahlungsverpflichtungen, usw. der Parteien, so schnell als möglich und vor dem Urteil *in merito*, über die *quantitas* und *mutatio* der *pensio alimentaria provisorio* entscheiden.

Dazu kommen noch technische Schwierigkeiten, wie die oft unvollständige Übersendung der Akten und deren äußerst zeitraubende und kostspielige Übersetzung<sup>98</sup>, die sowohl im Libanon wie an der Rota erfolgen kann. Da aber die kirchlichen Gerichte im Libanon die Übersetzung der Akten den Parteien und ihren Anwälten überlassen, wird oft die Auswahl der zu übersetzenden Dokumente und die Richtigkeit der Übersetzung von der anderen Partei oder von der Rota selbst beanstandet.

Ein großes noch nicht gelöstes Problem entstand durch den am 1. Oktober 1991 in Kraft getretenen Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium bezüglich der Zuständigkeit der Rota als Appellationsgericht II. und III. Instanz für die aus dem Libanon (sowie dem Territorium einer Orientalischen Kirche) kommenden Ehesachen, weil der Gesetzestext nicht klar ist. Einerseits bestimmt nämlich c. 1065 CCEO: „Das Gericht der dritten Instanz ist der Apostolische Stuhl, wenn nicht im gemeinsamen Recht ausdrücklich etwas anderes vorgesehen ist“. Andererseits stellt c. 1063 § 3 fest, dass das ordentliche Gericht der Patriarchatskirche Berufungsgericht ist „in der zweiten und in weiteren Gerichtsinstanzen“. C. 1062 § 1 CCEO erklärt weiters: „Die Synode der Bischöfe der Patriarchatskirche ist, unbeschadet der Zuständigkeit des Apostolischen Stuhls, das höchste Gericht innerhalb des Gebietes dieser Kirche“. Die meisten Autoren sprechen sich gegen die Zuständigkeit der Rota aus<sup>99</sup>, während die Rota selbst die Kompetenz des Apostolischen Gerichtes verteidigt<sup>100</sup>. Eine authentische Interpretation des c. 1063 § 3 CCEO wurde sofort nach dem Er-

<sup>98</sup> 13 Euro pro Seite. Vgl. oben, Anm. 5.

<sup>99</sup> Vgl. z.B. FÜRST, C.G., *Lex prior derogat posteriori?* Die Ap. Konst. *Pastor Bonus*, die Römische Rota als konkurrierendes Gericht II. Instanz bzw. als II. (und ggf. weitere) Instanz zu Gerichten einer Orientalischen Kirche eigenen Rechts und der CCEO: MIRABELLI, C. / FELICIANI, G. / FÜRST, C.G. / PREE, H. (Hrsg.), Winfried SCHULZ in memoriam. Frankfurt a.M. 1999, 269-283; LLOBEL, J., *Le norme della Rota Romana in rapporto alla vigente legislazione canonica. La ‚matrimonializzazione‘ del processo, la tutela dell’ecosistema processuale; il principio di legalità nell’esercizio della potestà legislativa: Studi giuridici* 42, Le ‚Normae RRT‘ del Tribunale della Rota Romana. Città del Vaticano 1997, 67-69; ABASS, J., *The Roman Rota and appeals from tribunals of the Eastern Patriarchal Churches: Periodica* 89 (2000) 439-490.

<sup>100</sup> Vgl. das Dekret c. De Lanversin vom 5.Juni 1996: *DirEccl* 108 (1997) 27-35; FUNGHINI, R., *La competenza della Rota Romana: Studi giuridici* 42, Le ‚Normae RRT‘, 151-164.

scheinen des CCEO vom Päpstlichen Rat für die Interpretation von Gesetzestexten erbeten<sup>101</sup>, ist aber bis heute noch nicht erfolgt.

Die Lösung dieses Problems ist umso dringender, weil die Autoren die von der Rota vorgebrachten Argumente überzeugend entkräften. Gegen die ordentliche Zuständigkeit der Rota als konkurrierendes Appellationsgericht II. Instanz für alle Fälle, die in I. Instanz vor Gerichten innerhalb des Territoriums einer Orientalischen Kirche geführt worden waren, spricht nämlich die unrichtige Berufung auf c. 1059 § 2 CCEO<sup>102</sup>, weil es sich in diesem Canon um die *provocatio ad Romanum Pontificem* und nicht *ad Sedem Apostolicam* handelt und daher die Rota an sich nicht kompetent ist. Richtig bemerkt FÜRST, dass auch die Rota in diesen Fällen einer Bevollmächtigung durch die vom Papst generell bevollmächtigte Apostolische Signatur bedarf<sup>103</sup>.

Die Berufung auf c. 408 *Sollicitudinem nostram* (SN) bzw. auf Art. 128 *Pastor bonus* hält ebenfalls nicht stand, weil mit Inkrafttreten des CCEO sowohl SN als Art. 128 *Pastor bonus* aufgehoben sind. SN und alle anderen drei Motu Proprio PIUS XII.<sup>104</sup> sind deshalb aufgehoben, weil die gesamte Materie durch den CCEO umfassend neu geregelt wurde, Art. 128 der *Pastor bonus*, weil sie gegenüber dem CCEO eine *lex prior* darstellt<sup>105</sup>.

Auch gegen die ordentliche Zuständigkeit der Rota als Appellationsgericht III. Instanz für Verfahren, die in I. und II. Instanz vor einem Gericht innerhalb des Territoriums einer patriarchalen/großerzbischöflichen Kirche geführt worden waren<sup>106</sup>, kann mit Recht c. 1065 CCEO herangezogen werden, der bestimmt: „Das Gericht der dritten Instanz ist der Apostolische Stuhl, wenn nicht im gemeinsamen Recht ausdrücklich etwas anderes vorgesehen ist“, was durch c. 1063 § 3 CCEO eindeutig für das Patriarchatsgericht gegeben ist<sup>107</sup>.

---

<sup>101</sup> Vgl. Communicationes 27 (1995) 31: „de competentia Romanae Rotae quoad appellationes de quibus in can. 1063 § 3 CCEO“.

<sup>102</sup> C. 1059 § 2 CCEO (ebenso c. 1417 § 2 CIC) spricht nämlich von einer *provocatio ad Romanum Pontificem* und nicht mehr, wie c. 32 § 2, SN, von einer *provocatio ad S. Sedem*.

<sup>103</sup> Vgl. FÜRST, *Lex prior*, 272-273.

<sup>104</sup> Vgl. die MP *Crebrae allatae*, Postquam apostolicis und Cleri sanctitati.

<sup>105</sup> Vgl. FÜRST, *Lex prior*, 274-276

<sup>106</sup> Vgl. ebd., 282.

<sup>107</sup> Nach FÜRST hat die Rota ordentliche Zuständigkeit als Gericht III. Instanz „nur mehr bei Fällen, die in I. Instanz und/oder II. Instanz vor Gerichten innerhalb des Territoriums einer der metropolitenen (cc. 115-173 CCEO) oder ‚übrigen‘ (cc. 174-176 CCEO) Orientalischen Kirchen eigenen Rechts geführt worden waren“. Vgl. ebd., 283.

Der letzte Einwand der Rota, dass sie *unitati iurisprudentialiae consulit*<sup>108</sup>, wird dadurch entkräftet, weil die Römische Rota immer auf dem Weg der *provocatio ad Romanum Pontificem* zuständig werden kann, wenn ihr die Ehesache durch die Apostolische Signatur zugewiesen wird<sup>109</sup>. In diesem Sinn ist auch die Klausel des c. 1062 CCEO „unbeschadet der Zuständigkeit des Apostolischen Stuhls“ zu verstehen, dass nämlich die Rota über die Apostolische Signatur<sup>110</sup> zuständig werden kann.

Eine verringerte Kompetenz der Rota gegenüber den aus dem Libanon kommenden Ehesachen, würde zunächst den Parteien selbst von Nutzen sein, die im eigenen Land viel rascher ihre mit einer Eheichtigkeitsklage verbundenen Ansprüche auf Unterhalt, Kinder, usw. geltend machen können und auch eine enorme Entlastung<sup>111</sup> des Apostolischen Tribunals bedeuten, dessen Zuständigkeit über die Apostolische Signatur bestehen bleibt.

---

108 Vgl. FUNGHINI, La competenza, 164; Art. 126 *Pastor bonus*.

109 Vgl. FÜRST, Lex prior, 272-273 mit Anm. 18.

110 Bezüglich der Zuständigkeitserweiterungen siehe GROCHOLEWSKI, Z., Das höchste Gericht der Apostolischen Signatur: DPM 8 (2001) 192.

111 Am 1.1.2000 befanden sich 963 Rechtssachen an der Rota, am 31.12.2000, waren es 1022, am 31.12.2001, bereits 1055. Im Jahr 2000 wurden 125 Urteile gefällt, davon 124 in Ehesachen und zwar 57 affirmative und 67 negative. Dazu kommen 116 Dekrete. Im Jahr 2001 wurden 111 Urteile gefällt, davon 110 in Ehesachen und zwar 53 affirmative und 58 negative. Dazu kommen 138 Dekrete. Vgl. ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE 2000, Città del Vaticano 2000, 902; ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE, Città del Vaticano 2001, 865.

## B. S T U D I E N

---

### DIE AUSÜBUNG DER *SACRA POTESTAS* IM KIRCHLICHEN RICHTERKOLLEGIUM

von Thomas A. Amann

Die Problematik, die sich hinter der Frage nach der Ausübung der *Sacra potestas* im kirchlichen Richterkollegium verbirgt, hat seit der Zulassung oder Ermöglichung von Laienrichtern im Jahre 1971 nichts an Aktualität verloren. In der Praxis hat zwar eine gewisse Selbstverständlichkeit und Gewohnheit Einzug gehalten, der sich die Gerichte, wie vorauszusehen war, kaum entziehen können. Die verfassungsrechtlich bedenklichen Aspekte aber sind geblieben. Können Laien Träger von hoheitlicher Leitungsgewalt sein, dann sind sie über das Amt des kirchlichen Richters hinaus auch grundsätzlich zur Übernahme von Leitungsgewalt befähigt. Können sie es jedoch nicht, dann ist auch der sogenannte „Laienrichter“ mit der kirchlichen Verfassung unvereinbar. Eine einzige theoretische Lösung scheint einen Ausweg zu bieten: Die *potestas sacra* des mehrheitlich von Geistlichen besetzten Gesamtgremiums kompensiert die mangelnde Leitungsgewalt des einzelnen Laienrichters.

#### 1. DIE AUSÜBUNG VON JURISDIKTIONSVOLLMACHT GEMÄß CIC/1917

##### a. Die Ausübung von Jurisdiktionsvollmacht und ihre funktionale Unterscheidung

Die Rechtsordnung des CIC/1917 hat in c. 196 festgehalten, dass es in der Kirche eine Jurisdiktions- oder Leitungsvollmacht gibt, eine „*potestas iurisdictionis seu regiminis*“. Sie wird im äußeren oder inneren Bereich ausgeübt. Klaus MÖRSDORF hat diese Jurisdiktionsgewalt als Hirtengewalt bezeichnet und der Kirche als ihr Ordnungsprinzip zugewiesen, im Unterschied zur Weihegewalt

als dem kirchlichen Lebensprinzip<sup>1</sup>. Als „*potestas iurisdictionis ordinaria*“ wird Leitungsvollmacht bezeichnet, wenn sie mit einem Amt verbunden ist, als „*potestas delegata*“, wenn sie unabhängig von einem Amt übertragen wird.

Hoheitliche Leitungsvollmacht kommt nach der Rechtsordnung des CIC/1917 den „*ordinarii*“ zu, die man als Oberhirten bezeichnet (c. 198). Darüber hinaus können andere Kleriker Träger von Leitungsgewalt sein. Dies wird in c. 118 normiert: „*Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesiasticae et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere*“. Dabei ist zu bedenken, dass nach altem kodikarischem Recht die erste Tonsur in den Klerikerstand aufnahm, also auch Kleriker ohne sakramentale Weihe in c. 118 mit gemeint sein können. In den Bestimmungen über konkrete Ämter, in denen hoheitliche Leitungsgewalt ausgeübt wird, hat der Gesetzgeber von 1917 allerdings nur Kleriker mit sakramentaler Weihe vorgesehen.

Die Jurisdiktions- oder Leitungsvollmacht wird funktional unterschieden in Gesetzgebung, Verwaltung und Gerichtsbarkeit. Diese Unterscheidung wird aus verschiedenen Canones ersichtlich. Gesetzgebung (*potestas legislativa*) bedeutet Normsetzung, also die Aufstellung von abstrakten allgemeinen, auf Dauer und auf unbestimmt viele Fälle ausgerichtete Regeln zur Förderung des Lebens einer Gemeinschaft. Verwaltung und Gerichtsbarkeit beschäftigen sich hingegen mit konkreten Vorgängen. Die verwaltende Tätigkeit kann noch einmal unterschieden werden in freiwillige Verwaltung (*iurisdictio voluntaria*) und in zwangsmäßige Verwaltung (*potestas coactiva*)<sup>2</sup>. Dem Rechtsschutz innerhalb der Kirche dient die *potestas iudicialis* oder *iudiciaria*.

## **b. Unterscheidung von Verwaltung und Gerichtsbarkeit**

Grundsätzlich kann jedoch Rechtsschutz durch Akte der Rechtsprechung oder durch Akte der Verwaltung gewährt werden. Gemeinsam ist der Jurisdiktion in Rechtsprechung wie in der Verwaltung, dass sie sich auf konkrete Sachverhalte beziehen und diese mit hoheitlicher Autorität ordnen. Das Unterscheidende hat man darin gesehen, dass sich die richterliche Gewalt darauf beschränkt, das allgemeine Gesetz auf den konkreten Fall anzuwenden, dass sie also „Wahrspruch“ ist. Die verwaltende Tätigkeit hat man hingegen dadurch qualifiziert, dass sie im Rahmen des Gesetzes selbst gestaltend tätig wird, dass es sich also um einen „Machtspruch“ handelt<sup>3</sup>. Entsprechend unterschiedlich ist die Vorgehensweise in Gerichts- und Verwaltungsweg. Während in der Rechtsprechung

<sup>1</sup> MÖRS DORF, K., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. I. München-Paderborn-Wien <sup>11</sup>1964, 306.

<sup>2</sup> C. 335 § 1; c. 201 § 3.

<sup>3</sup> Vgl. MÖRS DORF, K., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. III. Paderborn-München-Wien <sup>11</sup>1979, 19.

hoheitliche Gewalt grundsätzlich unabhängig, jedoch gebunden an die Verfahrensregeln des Prozessrechtes ausgeübt wird, ist die hoheitliche Verwaltung in der Verfahrensweise weniger gebunden, in ihrer Entscheidung aber an die Vorgaben des zuständigen Oberen rückbezogen.

Kennzeichnend für die Ausübung von *sacra potestas* in kirchlicher Gerichtsbarkeit und Verwaltung ist die Einheit der Gewalt, die zwar ihrer Funktion nach unterschieden, nicht aber geteilt werden kann. Daher sind auch Gerichts- und Verwaltungsweg nicht in jedem Fall mit der Tätigkeit von Gerichts- und Verwaltungsorganen deckungsgleich (Entscheidung über den Dekretweg, Nichtvollzugsverfahren, Kanonisationsprozesse, Ausübung von Gerichtsbarkeit durch Kongregationen)<sup>4</sup>. Es handelt sich um ein und dieselbe Jurisdiktion, die auf verschiedenem Wege oder je innerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches vollzogen wird. Jedenfalls wird Rechtsschutz auf dem Gerichts- wie Verwaltungsweg mit hoheitlicher Hirtengewalt im eigentlichen Sinne gewährt und nicht nur abstraktes Gesetz und konkreter Fall miteinander verbunden<sup>5</sup>.

### c. Die Ausübung von richterlicher Gewalt gemäß CIC/1917

Die Gerichtsgewalt ist gemäß CIC/1917 für den jeweiligen Zuständigkeitsbereich in erster Instanz dem Oberhirten aufgetragen. Während die alten Rechtsquellen in den Dekretalen Papst GREGORS IX. (*Liber extra*) und im *Liber sextus* BONIFAZ VIII. dem Bischof (*episcopus*) die Jurisdiktion in seinem Gebiet zuweisen<sup>6</sup>, verwendet das Konzil von Trient den weiteren Begriff des „ordinarius loci“<sup>7</sup>, der dann in c. 1572 § 1 CIC/1917 eingegangen ist. Der Codex liefert für diesen Rechtsbegriff in c. 198 §§ 1 und 2 zwar keine abstrakte Definition mit, gibt jedoch eine taxative Auflistung<sup>8</sup>. Da aber nicht jeder Ortsordinarius

<sup>4</sup> Vgl. WERNZ, F.X., *Ius decretalium*, Bd. 5/1. Prati 1914, 72ff.

<sup>5</sup> WERNZ, *Ius decretalium*, Bd. 5/1 (Anm. 4), 102: „Fundamentum potestatis et iurium iudicis ecclesiastici est vera iurisdictio ecclesiastica, quatenus sensu stricto denotat potestatem iudicalem distinctam a potestate legislativa et a iurisdictione voluntaria.“

<sup>6</sup> X,I,31,1; VI,I,16,7.

<sup>7</sup> Concilium Tridentinum (1545-1563), Sessio XXIV De reformatione, cap. XX: „Causae omnes ad forum ecclesiasticum quomodolibet pertinentes, etiam si beneficiales sint, in prima instantia coram ordinariis locorum dumtaxat cognoscantur atque omnino, saltem infra biennium a die motae litis, terminentur“.

<sup>8</sup> C. 198 § 1 CIC/1917: „In iure nomine Ordinarii intelliguntur, nisi quis expresse excipiatur, praeter Romanum Pontificem, pro suo quisque territorio Episcopus residentialis, Abbas vel Praeatus nullius eorumque Vicarius Generalis, Administrator, Vicarius et Praefectus Apostolicus, itemque ii qui praedictis deficientibus interim ex iuris praescripto aut ex probatis constitutionibus succedunt in regimine; pro suis vero subditis Superiores maiores in religionibus clericalibus exemptis. § 2. Nomine autem Ordinarii loci seu locorum veniunt omnes recensiti, exceptis Superioribus religiosis.“

über richterliche Gewalt verfügt, wird in c. 1572 § 1 ergänzt: „iudex primae instantiae est loci ordinarius, qui iudiciariam potestatem exercere potest“. Die richterliche Gewalt kann der so näher bestimmte Ortsordinarius selbst oder durch andere Personen ausüben.

Hierzu hat das Gesetz diesem Ortsordinarius ständige Vertretungsorgane zur Seite gestellt. Denn dass der Diözesanbischof in wichtigeren Streit- und Strafsachen selbst die Gerichtsbarkeit ausübt, ist vom Gesetzgeber eigentlich nicht gewünscht (c. 1578 CIC/1917). Der Diözesanbischof *muss* einen Offizial mit ordentlicher richterlicher Gewalt ernennen, der ihn als Richter der Diözese vertritt (c. 1573). Zusammen mit dem Bischof bildet er ein Gericht<sup>9</sup>. MÖRSDORF setzt dies folgendermaßen ins Bild: „Beide sitzen gleichsam auf ein und demselben Richterstuhl, durch den Offizial spricht der Bischof Recht.“<sup>10</sup> Dem Offizial kann ein Vizeoffizial helfend zur Seite gestellt werden. Für Entscheidungen von größerer Wichtigkeit muss ein Kollegialgericht eingesetzt werden, das zusammengesetzt ist aus Offizial oder Vizeoffizial und weiteren Synodal- oder Prosynodalrichtern, die Priester sein müssen (c. 1574)<sup>11</sup>. Bezugnehmend auf BONIFAZ VIII. verfügt das Tridentinum, dass die Provinzial- oder Diözesankonzilien geeignete Personen bezeichnen sollen, denen die Behandlung von Gerichtssachen übertragen werde<sup>12</sup>. Die Synodalrichter bilden unter sich kein Kollegium, sondern zunächst einen Personenkreis<sup>13</sup>. Erst wenn aus ihrem Kreis Personen ausgewählt werden, um zusammen mit dem Vorsitzenden kollegial bestimmte Aufgaben zu übernehmen, konstituiert sich das Kollegialgericht. Rechtlich als „einfaches Kollegium“ qualifiziert, ist es Träger

<sup>9</sup> C. 1573 § 2: „Officialis unum constituit tribunal cum Episcopi loci“.

<sup>10</sup> MÖRSDORF, Lehrbuch III (Anm. 3), 50.

<sup>11</sup> Das Kollegialgericht muss immer aus drei oder fünf Richtern bestehen. Vgl. EICHMANN, E., Das Prozeßrecht des Codex Iuris Canonici. Paderborn 1920, 55; ROBERTI, F., De processibus, Vol. I. Romae 21941, 289f.

<sup>12</sup> Concilium Tridentinum, Sessio XXV De reformatione, cap. X.: „statuit sancta synodus, in singulis conciliis provincialibus aut dioecesanis aliquot personas, quae qualitates habeant iuxta constitutionem Bonifatii VIII, que incipit ‚Statutum‘ (VI,1,3,11), et alioquin ad id aptas designari, ut praeter ordinarios locorum iis etiam posthac causae ecclesiasticae ac spirituales et ad forum ecclesiasticum pertinentes in partibus delegandae committantur.“ Vgl. auch BENEDICTUS XIV, Ep. Encycl. *Quamvis Paternae* vom 26.8.1741 (CICFontes I, 689ff), § 6; S. C. S. Off., Instr. (ad Ep. Rituum Orient.), a. 1883, n. 12 (CICFontes IV, 397). ROBERTI, De processibus (Anm. 11), 276.

<sup>13</sup> AYMANS, W., Kollegium und kollegialer Akt im kanonischen Recht. (MThS, III. Kanonist. Abt. 28) München 1969, 61f.



von normierter Rechtsfähigkeit<sup>14</sup>. Ihm sind ein konkretes Bündel von Rechten, Pflichten und Vollmachten zugewiesen.

In der kanonistischen Diskussion blieb dabei die Frage übrig, ob die Kollegialrichter delegierte Jurisdiktion oder „*potestas ordinaria*“ besitzen. Durchgesetzt hat sich die Rechtsmeinung, wonach die Richter in ein Amt eingesetzt sind und ihnen damit „*potestas ordinaria*“ zukomme<sup>15</sup>. Da aber das Kollegium selbst Rechtsträger ist, bekleiden die Kollegialrichter ein unselbständiges Amt<sup>16</sup>. „Die ordentliche Gewalt der Richter ist mit deren selbständigem oder unselbständigem Amt verbunden“<sup>17</sup>. Nach dem Wortlaut von c. 118 sind die Richter Träger der Vollmacht, nicht das Kollegium als ganzes („*Soli clerici possunt*“); doch darf diese Norm des CIC/1917 nicht in der Weise eng interpretiert werden, dass Kollegien nicht Träger von Kirchengewalt sein können.

Neben der Institution von Synodalrichtern kann der Bischof aber auch auf dem Wege der Delegation anderen Personen richterliche Gewalt übertragen. In den Berufungsinstanzen entscheiden die zuständigen übergeordneten Gerichte, zumeist das Metropolitangericht oder das päpstliche Gericht der Rota Romana. Hat in erster Instanz ein Richterkollegium entschieden, so muss in derselben Angelegenheit auch in der Berufungsinstanz mit mindestens derselben Anzahl von Richtern vorgegangen werden (c. 1596).

Die Richter besitzen die Vollmacht, all jenes zu tun, was zur Prozessführung vonnöten ist. Dennoch sind nicht alle richterlichen Handlungen Ausübung von hoheitlicher Leitungsgewalt. Akte der Leitungsgewalt werden nur dort gesetzt, wo rechtsgestaltende Verfügungen getroffen werden. Dies ist immer der Fall, wenn Rechte oder Pflichten von den Richtern entschieden und angeordnet werden. Den Verlauf des Prozesses leitet und ordnet der Gerichtsvorsitzende (c. 1577 § 2). Für Eheprozesse regelte das genauere Vorgehen die Eheprozessordnung *Provida Mater* von 1936. In dieser Ordnung war auch konkret verfügt, was bei einem Eheverfahren dem Offizial und was dem Richterkollegium

---

14 Die normierte Rechtsfähigkeit einfacher Kollegien besagt gegenüber der allgemeinen Rechtsfähigkeit juristischer Personen, dass von der zuständigen kirchlichen Autorität nur fest umschriebene Rechte und Pflichten zugesprochen werden, nicht aber alle Rechte und Pflichten, die der Natur nach zukommen könnten. AYMAN, Kollegium und kollegialer Akt (Anm. 13), 69f.

15 MonEccI 33 (1921) 123; ROBERTI, De processibus (Anm. 11), 280; AYMAN, Kollegium und kollegialer Akt (Anm. 13), 65; Das „*potestas delegata*“ in c. 1574 § 1 ist als unfachliche Sprechweise zu werten.

16 AYMAN, Kollegium und kollegialer Akt (Anm. 13), 68.

17 Ebd.

an richterlichen Aufgaben und Vollmachten zukam<sup>18</sup>. Der höchste Ausdruck von *potestas iudicialis* wird – beim Einzelrichter wie im Richterkollegium – in der Urteilsfällung greifbar. Soweit zur Rechtslage, wie sie vorkonziliar bestanden hat und wie sie im Grundsätzlichen auch heute noch besteht.

## 2. DIE EINHEIT DER SACRA POTESTAS GEMÄß VATICANUM II

### a. *Sacra potestas*

Auf die weitere Rechtsentwicklung hat das Zweite Vatikanische Konzil entscheidenden Einfluss genommen. Auf das Problem richterlicher Gewalt im kirchlichen Prozesswesen ist es nicht direkt eingegangen. Aber es fällt in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zunächst auf, dass die Begriffe „*potestas iurisdictionis*“ und „*potestas ordinis*“ als Bezeichnung für die Kirchengewalt so gut wie nicht vorkommen. „*Potestas ordinis*“ findet man nur einmal<sup>19</sup>, „*potestas iurisdictionis*“ überhaupt nicht. Wohl aber kommen in den konziliaren Beschlüssen die Begriffe „*iurdictio*“, „*potestas*“ und „*facultas*“ vor. Diese bezeichnen zum Teil, was inhaltlich im CIC/1917 mit „*potestas iurisdictionis*“ gemeint ist<sup>20</sup>.

Gegenüber dem häufigen Gebrauch des Begriffes „*potestas*“ im Sinne der herkömmlichen „*potestas iurisdictionis*“ verwendet das Konzil den Ausdruck „*sacra potestas*“ nur an drei Stellen. Aber darin wird die Neuakzentuierung des Konzils gesehen<sup>21</sup>. Von hier her wird auch geschlossen, dass es nicht zu-

18 Die EPO (1936) und der CIC/1917 geben an, welche Fragen das Kollegium und welche der Vorsitzende zu entscheiden hat (Zusammenstellung bei ROBERTI, *De processibus* [Anm. 11], 281ff). Dem Kollegium kommt es u.a. zu, „*causae studere, conclusiones scriptas exarare, causam discutere, ... sententiam ferre*“. Nach MÖRSDORF spricht im Zweifelsfall die Vermutung für die Zuständigkeit des Richterkollegiums (MÖRSDORF, Lehrbuch III [Anm. 3], 54).

19 PO 2,2; OCHOA, X., *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*. Roma 1967, 388.

20 KAISER, M., *Potestas iurisdictionis?*: AYMANS, W. / EGLER, A. / LISTL, J. (Hrsg.), *Fides et Ius* (FS MAY). Regensburg 1991, 81-107, 88f; MÖRSDORF, K., *Das oberste Hirtenamt des Papstes im Lichte des Zuordnungsverhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen*: DERS., *Schriften zum kanonischen Recht*, hrsg. von AYMANS, W. / GERINGER, K.-Th. / SCHMITZ, H. Paderborn-München-Wien 1989, 322-338, 322; DERS., *Munus regendi et potestas iurisdictionis*: ebd., 216-228, 217f.

21 Ebd., 218; AYMANS, W. / MÖRSDORF, K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Bd. I. Paderborn-München-Wien 1991, 391; KAISER, *Potestas iurisdictionis?* (Anm. 20), 90.

fällig sein kann, wenn in den Konzilstexten „*potestas*“ nur im Singular und nicht im Plural als „*potestates*“ zu finden ist<sup>22</sup>.

Die *sacra potestas* kommt im Unterschied zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen dem Priestertum des Dienstes zu, das kraft dieser Gewalt oder Vollmacht das priesterliche Volk heranbildet und leitet<sup>23</sup>. Die *sacra potestas* stammt von Christus, der Dienst mit *sacra potestas* dient dem Heil der Menschen<sup>24</sup>. Die *sacra potestas* schließt mit ein, was mit „*potestas iurisdictionis*“ gemeint ist<sup>25</sup>. *Sacra ordinis potestas* besitzen die *ministri* (Priester) zur Darbringung des Opfers und zur Nachlassung der Sünden und um das priesterliche Amt öffentlich vor den Menschen in Christi Namen zu verwalten<sup>26</sup>. Dem Priester eignet *potestas spiritualis*, die zur Auferbauung gegeben ist<sup>27</sup>. Das Konzil führt die eine *potestas* noch an anderen Stellen an, ohne sie allerdings ausdrücklich durch das Adjektiv „*sacra*“ auszuweisen<sup>28</sup>. Insgesamt erscheint die *potestas* als eine einheitliche Größe, die auf den dreifachen Dienst des Lehrens, des Heiligens und des Leitens ausgerichtet ist.

## b. Die Einheit in der Ausübung

Gemäß LG 31,1 haben durch die Taufe alle Gläubigen in der Kirche teil am dreifachen Amt Christi. Diese Teilhabe ist eigenständig und unmittelbar, nicht von der Hierarchie abgeleitet. Zwar haben demzufolge alle an der Sendung der Kirche teil, doch in der Verschiedenheit des Dienstes. Die Hirten üben ihre *munera* mit *sacra potestas* aus. Durch die Weihe wird nicht nur eine graduell, sondern ihrem Wesen nach zu unterscheidende Teilhabe an den *tria munera* gegeben (LG 10,2). Das kommt auch sprachlich dadurch zum Ausdruck, dass die Teilhabe durch die Taufe als Teilhabe am „*munus sacerdotale, propheticum*

<sup>22</sup> KRÄMER, P., Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur *Sacra Potestas*-Lehre des II. Vatikanischen Konzils. Trier 1973, 20.

<sup>23</sup> LG 10,2.

<sup>24</sup> LG 18,1.

<sup>25</sup> LG 27,1.

<sup>26</sup> PO 2,1.

<sup>27</sup> PO 6,1. Danach ist die „*potestas spiritualis*“ auf die priesterliche Ausübung der Vollmacht des Amtes Christi des Hauptes und Hirten bezogen. „*Potestas spiritualis*“ entspricht daher dem Inhalt nach der „*sacra potestas*“. Vgl. KAISER, *Potestas iurisdictionis?* (Anm. 20), 90f.

<sup>28</sup> LG 24,1 und 28,1; AG 5,1; GS 38,1; CD 2,2 und 15,1; AA 2,16; OCHOA, *Index verborum* (Anm. 19), 387f.

et regale“ bezeichnet wird, während die Weihe Teilhabe am „munus sanctificandi, docendi et regendi“ überträgt<sup>29</sup>.

Eine der zentralen Konzilsaussagen bzgl. der Einheit der *sacra potestas* findet sich in LG 21,2. Dort heißt es, dass durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird<sup>30</sup>. In der darauf bezogenen *Nota Explicativa Praevia* wird erklärend beigefügt, dass mit der Weihe zwar die „ontologica participatio“ gegeben werde, die *munera docendi et regendi* jedoch zu ihrer Ausübung einer kanonischen Bestimmung durch die hierarchische Autorität bedürfen<sup>31</sup>.

Im Großen und Ganzen war man sich in der kanonistischen Diskussion darüber einig, dass mit dieser Konzilsaussage die sakramentale Grundlegung der einen *sacra potestas* zum Ausdruck kommen sollte. Uneinigkeit herrschte darüber, wie die Bezogenheit von Weihe- und Leitungsgewalt, bzw. von *potestas* und *munera* rechtlich zu denken sei. Die *ontologica participatio* wurde entweder dahingehend verstanden, dass mit der Weihe bereits alle *potestas* übertragen wird, eine rechtliche Bestimmung die Ausübung nur noch entsperrt<sup>32</sup>. Oder die Weihe vermittelt Weihengewalt und zugleich die seinsmäßige Befähigung zum Empfang von Hirtengehalt<sup>33</sup>. Oder die *potestas* entsteht erst durch das

29 Dekret über das Apostolat der Laien „Apostolicam actuositatem“, Art. 2: „Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi. At laici, muneris sacerdotalis, prophetici et regalis Christi participes effecti, suas partes in missione totius populi Dei explent in Ecclesia et in mundi.“

30 LG 21,2: „Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.“

31 NEP Nr. 2: „In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum, ut indubie constat ex Traditione, etiam liturgica. Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero potestatem, quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset. Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchicam. Quae determinatio potestatis consistere potest in concessionem particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta normas a suprema auctoritate approbatas.“

32 BETRAMS, W., De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris: PerRMCL 65 (1976) 187-242, 201-203; PHILIPS, G., La Chiesa e il suo mistero. Milano 1969, 52f, 255. Vgl. ROBLEDA, O., Sobre la ‚Sacra Potestas‘: Gregorianum 54 (1976) 147-159, 150.

33 MÖRSDORF, K., Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche: DERS., Schriften zum kanonischen Recht (Anm. 20). 229-240, 230; DERS., Heilige Gewalt: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1968, 582-597, 593f; AYMANS, W., Oberhirtliche Gewalt: AfKR 157 (1988) 3-38, 8; AYMANS / MÖRSDORF, KanR I (Anm. 21) 393.

Zusammenwirken von Weihe und kanonischer Bestimmung<sup>34</sup>. Aber es gibt auch Autoren, die in LG 21,2 die *sacra potestas* in ihrer Ausübung nicht so grundsätzlich geeint sehen, dass nicht auch Leitungsgewalt ohne eine sakramentale Grundlegung durch die Weihe übertragen werden könnte<sup>35</sup>.

Sicher wollte das Konzil mit seiner Lehre über „*potestas*“ und „*munera*“ nicht die kanonistische Diskussion über Ursprung und Natur der Kirchengewalt beenden. Im Vordergrund steht die Einheit in der Unterschiedenheit und die pastorale Ausrichtung der *sacra potestas*. Daher ist LG 21,2 Satz 3 auch als Kompromissformel aufgefasst worden<sup>36</sup>. Im Ergebnis aber muss festgestellt werden, dass das Konzil nicht nur die traditionelle Lehre von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt wiederholt. Es stellt vielmehr die Teilhabe aller Gläubigen an der Sendung der Kirche heraus sowie die Einheit der apostolischen Vollmacht in der Kirche und ihre sakramentale Grundlegung.

In diesem Licht ist dann auch die nachkonziliare Rechtsfortschreibung in der Kirche zu sehen. Der CIC/1983 ist gleichsam als letztes Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils dessen Lehre verpflichtet. Er trägt aufgrund seines Inhaltes sowie bei seiner Entstehung den Geist des Konzils in sich und überträgt die konziliare Ekklesiologie in eine kanonistische Sprache<sup>37</sup>.

---

34 KAISER, *Potestas iurisdictionis?* (Anm. 20), 93; DERS., Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengewalt: SCHEUERMANN, A. / MAY, G. (Hrsg.), *Ius Sacrum* (FS MÖRSDORF). München-Paderborn-Wien 1969, 254-271, 259, 264.

35 BEYER, J.: *PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS* (Hrsg.), *Congregatio Plenaria. Diebus 20-29 octobris 1981 habita. Typis Polyglottis Vaticanis* 1991, 73-85; CELEGHIN, A., *Origine e natura della potestà sacra. Posizione postconciliari*. Brescia 1987, 283f; GHIRLANDA, G., *Hierarchica Communio*, 410, 418; DERS., *Il diritto nella Chiesa*, 257f, 262.

36 Vgl. BEYER, J., *Die Vollmacht in der Kirche*, 295f; MOSTAZA RODRIGUEZ, A., *Poderes episcopales y presbyterales: La función pastoral de los obispos, Trabajos de la XI semana de derecho canónico*. Salamanca 1967, 38-55, 41; DEPASQUALE, A., *La Gerarchia: Il diritto nel mistero della Chiesa*, Bd. II. Roma 1981, 98-175, 119f; ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium“*. Bologna 1975, 370f; CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra* (Anm. 35), 482f.

37 CA *Sacrae disciplinae leges*, XII, XVIII-XXI.

### 3. DIE NEUE RECHTLICHE AUSGESTALTUNG DER KOLLEGIALEN AUSÜBUNG VON *SACRA POTESTAS* IM KIRCHLICHEN RICHTERKOLLEGIUM

#### a. Das Richterkollegium und der Einzelrichter

Der Geist des Konzils wirkte sich auf die Reform des Prozessrechtes dahingehend aus, dass die pastorale Verantwortung hinsichtlich der Langwierigkeit der Prozesse angemahnt wurde<sup>38</sup>. Um die Verfahren abzukürzen, sollte das Prozessverfahren vereinfacht und die personale Situation an den Gerichten verbessert werden. Einen ersten vorläufigen Schritt in diese Richtung stellt das MP *Causas matrimoniales* von 1971 dar<sup>39</sup>, dessen Reformansätze in den CIC/1983 einbezogen wurden. Danach ergeben sich für das geltende Recht und für die kollegiale Ausübung von richterlicher Leitungsgewalt folgende aktuelle Regelungen<sup>40</sup>:

1. Führt und entscheidet ein Einzelrichter im Prozess, so kann er zwei Assessoren beratend beiziehen, die Kleriker oder Laien sein können. Die Beisitzer üben keine richterliche Vollmacht aus<sup>41</sup>.
2. Weiterhin sind bestimmte Streit- und Strafsachen einem Kollegialgericht von drei Richtern vorbehalten. Der zuständige Bischof kann darüber hinaus schwierigere oder bedeutendere Prozesse einem mit drei oder fünf Richtern besetzten Gericht übertragen (c. 1425 §§ 1-2). Der Gesetzgeber hat damit die *potestas iudicialis* des Richterkollegiums in seiner Verbindlichkeit belassen. Die Aufgabe des Offiziats und des Vorsitzenden des Richterkollegiums hingegen wurde gestärkt<sup>42</sup>. Der Offizial beruft regelmäßig das Richterkollegium

<sup>38</sup> PAUL VI., Ansprache an die S. R. Rota vom 11.1.1965: AAS 57 (1965) 235. Vgl. ZAPP, H., Der Gedanke der „salus animarum“ im Motu Proprio „Causas Matrimoniales“; MOSIEK, U. / ZAPP, H. (Hrsg.), *Ius et salus animarum* (FS B. PANZRAM). Freiburg 1972, 287-306.

<sup>39</sup> AAS 63 (1971) 441-446. Die Bestimmungen von MP *Causas matrimoniales* waren als vorläufige Regelung gedacht bis mit der Codexreform auch das Eheprozessrecht umfassend neu überarbeitet würde (ebd. 442).

<sup>40</sup> Vgl. ISTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA (Hrsg.), *Manuel de Derecho Canónico*. Pamplona 1988, 721ff.

<sup>41</sup> C. 1575 CIC/1917: „quos tamen ex iudicibus synodalibus eligere debet“. C. 1424 CIC: „Unicus iudex in quolibet iudicio duos assessores, clericos vel laicos probatae vitae, sibi consulentes asciscere potest.“

<sup>42</sup> Vgl. GÜTHOFF, E., Der Gerichtsvikar als Stellvertreter des Bischofs bei der Ausübung der richterlichen Gewalt in den Kodifikationen des kanonischen Rechts: GÜTHOFF, E. / SELGE, K.-H. (Hrsg.), *Adnotationes in Iure Canonico* (FG F.X. WALTER). Fredersdorf 1994, 64-72; AMANN, TH., Der Verwaltungsakt für Einzelfälle im kirchlichen

nach Turnus<sup>43</sup>. Der Vorsitzende des so bestimmten Kollegiums hat die Durchführung des Prozesses zu leiten. Dabei ordnet er das Verfahren nach den rechtlichen Vorgaben<sup>44</sup>. Ausschließlich dem Kollegialgericht kommt es zu, kollegial das Urteil zu fällen. Darüber hinaus muss das Kollegium über die Beschwerde einer Klageabweisung durch den Vorsitzenden befinden<sup>45</sup>. Auch entscheidet das Kollegium über eine Verlängerung der Frist zur Herausgabe des Urteils<sup>46</sup>.

3. Ist es nicht möglich ein Kollegialgericht einzurichten, so kann die Bischofskonferenz im Einzelfall, d. h. im Hinblick auf einzelne Diözesen, die Zustimmung erteilen, dass ein Einzelrichter für diese Fälle eingesetzt wird. Dies soll aber nur die letzte Notlösung darstellen. Der Einzelrichter soll bei Möglichkeit zur Durchführung des Prozesses einen Beisitzer (Assessor) und Vernehmungsrichter (Auditor) zuziehen. Verbleibt dabei auch die richterliche Gewalt beim Einzelrichter, so will der Gesetzgeber wenigstens bei der Urteilsfindung eine kooperative Meinungsbildung gewahrt wissen, „ubi fieri possit“<sup>47</sup>.

## b. Der Laienrichter

Die Möglichkeit, im richterlichen Dreierkollegium einen Richter einzubeziehen, der Laie ist, wurde mit MP *Causas matrimoniales* 1971 erstmals eingeräumt. Die Kompetenz zur Erteilung der Erlaubnis hierfür wurde der Bischofskonferenz zugestanden, der Laienrichter auf das männliche Geschlecht eingegrenzt<sup>48</sup>. Während der Reformarbeit zum CIC wurde die Zulassung des „Lai-

---

Gerichtswesen: PUZA, R. / WEIB, A. (Hrsg.), *Iustitia in Caritate* (FS E. RÖBLER). (Adnotationes in Ius Canonicum 3) Frankfurt a. M.-Berlin-Bern 1997, 487-500, 494f.

<sup>43</sup> C. 1576 § 3 CIC/1917: „Ordinarius ... eligat per turnum.“ Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos 1932: AAS 24 (1932) 314: „Affirmative. Officialis constituere possit tribunal collegiale vocando per turnum iudices synodales iuxta canonem 1574 nominatos“. C. 1425 § 3 CIC: „Vicarius iudicialis ad singulas causas cognoscendas iudices ex ordine per turnum advocet, nisi Episcopus in singulis casibus aliter statuerit.“

<sup>44</sup> Die Aufgaben des Vorsitzenden sind aufgelistet bei LÜDICKE, MKCIC 1426,6.

<sup>45</sup> C. 1709 § 3 CIC/1917; c. 1505 § 4 CIC: „vel ad tribunal appellationis vel ad collegium“.

<sup>46</sup> C. 1610 § 3. Vgl. LÜDICKE, MKCIC, 1426,2. LÜDICKE sieht eventuell die Aufgabe gem. c. 1481 § 1 noch als in der Zuständigkeit des Kollegiums (ebd., 1426,6).

<sup>47</sup> *Causas matrimoniales* V. § 2; c. 1425 § 4. Vgl. FLATTEN, H., Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses. Das Motu Proprio Papst PAULS VI. „*Causas matrimoniales*“ vom 28. März 1971: MÜLLER, H. (Hrsg.), Klaus Mörsdorf. Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht. Paderborn-München-Wien 1987, 416-439, 424.

<sup>48</sup> *Causas matrimoniales* V. § 1: „Si nec in Tribunali dioecetano nec in Tribunali regionali, ubi erectum sit, collegium trium iudicum clericorum efformari possit, Conferen-

enrichters“ mehrfach und bis zuletzt heftig diskutiert, auch in Zusammenhang mit den cc. 129 und 274. Man verwies auf der Seite der Befürworter darauf, dass die *potestas iudicialis* nicht in jedem Fall notwendig auf der Grundlegung durch die sakramentale Weihe beruhe und durch MP *Causas matrimoniales* eingeführt sei<sup>49</sup>. Auf der Seite derjenigen, die sich gegen eine Zulassung des Laienrichters aussprachen, wurde auf die Einheit der Kirchengewalt nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils verwiesen, auf die Widersprüchlichkeit der kodikarischen Normen untereinander. Während der grundlegende c. 129 i.V.m. c. 274 im Laufe der Reformarbeit dergestalt geändert wurde, dass die Ausübung von Leitungsgewalt an die Habitität durch die sakramentale Weihe rückgebunden bleibt, ist die Möglichkeit des Laienrichters in c. 1421 § 2 erhalten geblieben<sup>50</sup>. Die Beiziehung eines Laien für das Richteramt ist an eine entsprechende Notwendigkeit geknüpft und an die Erlaubnis der Bischofskonferenz<sup>51</sup>. Die Beschränkung auf männliche Laien wurde sinnvollerweise aufge-

---

tia Episcopalis facultate instruitur permittendi in primo et secundo gradu constitutionem collegii ex duobus clericis et uno viro laico.“ Zu bedenken ist, dass der Klerusbegriff des CIC/1917 zu diesem Zeitpunkt seine Gültigkeit noch nicht verloren hat. In der Reformkommission wurde an CM inhaltlich festgehalten. Schema *De iudiciis in genere* 1978: „§ 1 In dioecesi constituentur ab Episcopo iudices dioecesani qui sint clerici. § 2 Episcoporum Conferentia permittere potest ut etiam viri laici iudices constituentur, ex quibus, suadente necessitate, unus assumi possit ad collegium efformandum.“ (*Communicationes* 10 [1978] 230f.).

- 49 Wobei jedoch CM gerade als vorläufige Regelung gedacht war. Auch die Ansicht, es handle sich beim Laienrichter nur um einen beisitzenden Richter, wurde vorgebracht, was nicht aufrecht zu erhalten war. Vgl. ZAPP, Der Gedanke der „salus animarum“ (Anm. 38), 303.
- 50 C. 1421 § 1: „In dioecesi constituentur ab Episcopo iudices dioecesani, qui sint clerici. § 2 Episcoporum conferentia permittere potest ut etiam laici iudices constituentur, ex quibus, suadente necessitate, unus assumi potest ad collegium efformandum.“ Vgl. AYMANS, W., Laien als kirchliche Richter?: AfKR 144 (1975) 3-20; LÜDICKE, K., Laien als kirchliche Richter: ÖAKR 28 (1977) 332-352; FLATTEN, H., Die Eheverfahren: HdbKathKR, 986; AMANN, TH. A., Laien als Träger von Leitungsgewalt? Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici. (MThSt, III. Kanonist. Abt. 50) St. Ottilien 1996.
- 51 1975 hat die DBK den Laienrichter, nicht aber den Einzelrichter gestattet, wobei zunächst nur in einzelnen Diözesen davon Gebrauch gemacht wurde. Die SBK hat umgekehrt zunächst den Einzelrichter erlaubt, nicht aber die Beiziehung eines Laienrichters. 1984/85 wurde der Beschluss der DBK und der Berliner BK auf den diözesanen Gerichtsbereich ausgeweitet; 1996 in der überarb. Fassung der Partikularnormen für den Bereich der DBK die Erlaubnis erteilt (Abl Köln 135 [1995] 349). Parallel dazu die Beschlüsse der ÖBK (Abl Nr. 1 vom 25.1.1984, 7) und der SBK (Nr. 29/30 vom 18.7.1985, 473). Vgl. FLATTEN, H., Die Eheverfahren: GrnNKirchR, 804f; ASSENMACHER, G., Die Eheverfahren: HdbKathKR<sup>2</sup>, 1189f.



geben<sup>52</sup>.

Nach geltendem Recht müssen also immer zwei oder vier Kleriker einem Kollegium von drei oder fünf Richtern angehören. In dieser personellen Überzahl von Klerikern in einem Richterkollegium sieht man den geistlichen Charakter des Kollegiums gewahrt<sup>53</sup>. Denn wer bei der Urteilsfällung eines Kollegiums Jurisdiktion betätige, sei nicht jeder einzelne der Richter für sich, sondern nur das Kollegium als solches<sup>54</sup>. Mit dieser Rechtsfiktion aber, wonach nur das Kollegium als ganzes richterlich tätig wird, stellt sich die Frage der kollegialen Ausübung von *potestas iudicialis* und damit auch von *potestas regiminis* als eine grundsätzliche für die Verfassung der Kirche. Wenn dies für das Richterkollegium gilt, kann das Prinzip grundsätzlich auf andere Kollegien übertragen werden.

### c. Kollegiales Handeln

Unstreitig bleibt, dass das Richterkollegium kollegial entscheidet. Kollegiales Handeln wird nach den allgemeinen Normen geregelt, näherhin in c. 119. Nr. 2 des Canons bestimmt das Vorgehen in Angelegenheiten, in denen nicht über die Auswahl einer Person eine Entscheidung zu treffen ist. In solchen Sachentscheiden ist rechtsverbindlich, was bei Anwesenheit wenigstens der Mehrheit der Einzuladenden die absolute Mehrheit der Anwesenden beschlossen hat; wenn jedoch nach zwei Abstimmungen Stimmgleichheit besteht, kann der Vorsitzende mit seiner Stimme den Ausschlag geben.

Die kodikarische Norm c. 119 2° ist eine generelle Norm, die immer dann mit verbindlicher Geltung beizuziehen ist, wenn nicht im Recht oder in den Statuten das kollegiale Vorgehen in besonderer Weise geregelt wird<sup>55</sup>. Es handelt sich insofern um eine Subsidiärnorm. Für das Kollegialgericht sind jedoch besondere Normen statuiert, so dass c. 119 2° nicht in jedem Fall anzuwenden ist<sup>56</sup>. Die Spezialnormen regeln das kollegiale Vorgehen des Richterkollegiums wenigstens für die Urteilsfällung in erschöpfender Art und Weise. Es sind dies die Normen von cc. 1426 § 1, 1455 § 2 und 1609.

---

<sup>52</sup> Vgl. FLATTEN, Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses (Anm. 47), 423.

<sup>53</sup> VITALE, A., La riforma del processo canonico: DirEccI 89 (1978) I, 321-330, 324: „purché siano in minoranza e quindi il potere sia ancora e soprattutto clericale“.

<sup>54</sup> FLATTEN, Zur Reform des kirchlichen Eheprozesses (Anm. 47), 423.

<sup>55</sup> Vgl. AYMANS/MÖRSDORF, KanR I (Anm. 21), 355.

<sup>56</sup> Es entfällt daher die Bezugnahme auf c. 119 2°. Vgl. LÜDICKE, MKCIC 1426,2.

#### d. Die gemeinsame Urteilsfindung

Das nähere Vorgehen bei der Urteilsfindung ist durch c. 1609 bestimmt<sup>57</sup>. Danach kommen die Richter zum anberaumten Sitzungstermin zusammen (§ 1), um zu beraten und das Urteil zu fällen. Sie haben ihr schriftliches Votum zur Sache unter Darlegung der Rechts- und Tatsachengründe mitzubringen, aufgrund dessen bereits jeder für sich zu einer eigenen Entscheidung (*conclusio*) gelangt ist (§ 2)<sup>58</sup>. Nach der Anrufung des Namens Gottes tragen die einzelnen Richter ihre Ergebnisse vor. Daraufhin hat unter Leitung des Gerichtsvorsitzenden eine Erörterung zu erfolgen (§ 3). Sie dient der gegenseitigen Kenntnissgabe, der Festlegung des Urteilstenors und eventuell auch der Urteilsbegründung<sup>59</sup>. Sie dient nicht notwendig, aber als wesensgemäßer Bestandteil kollegialen Handelns<sup>60</sup> dazu, die Entscheidung des einzelnen Richters zu sichern. Die Entscheidung des einzelnen Richters erfolgt vorrangig aufgrund der Einsicht in die Aktenlage<sup>61</sup>. Jeder der Richter ist in seinem Votum eigenständig und frei (c. 1608).

Dennoch wird jedem der Richter die Möglichkeit und das Recht eingeräumt, im Laufe der Erörterung von seinem ursprünglichen Votum (*pristina conclusio*)<sup>62</sup> abzugehen (§ 4)<sup>63</sup>. Die Einzelvoten werden den Gerichtsakten beige-

57 Vgl. PINTO, P.V., I processi nel Codice di diritto canonico. Commento sistematico al Lib. VII. Città del Vaticano 1993, 381-384.

58 LÜDICKE, MKCIC 1609,5: „Es reicht also nicht aus, daß ein Richter lediglich beiträgt, er votiere für oder gegen das Klagebegehren. § 2 fordert, daß er sein Votum mit derselben Gewissenhaftigkeit vorbereite und ausfertige wie der Einzelrichter.“

59 Dazu auch c. 1610 § 2. Vgl. LLOBELL, J., La genesi della sentenza canonica: Il processo matrimoniale canonica. (Studi giuridici XXIX) Città del Vaticano 21994, 695-734, 718.

60 AYMANS, Kollegium und kollegialer Akt (Anm. 13), 111.

61 In diesem Zusammenhang unklar bleibt die Bestimmung des c. 135 § 3, wonach richterliche Gewalt zur Vornahme von Handlungen für die Vorbereitung eines Dekrets oder Urteils delegiert werden kann. Dekret und Urteil sind Ausübung von *sacra potestas*. Welche vorbereitenden Handlungen aber der Gesetzgeber ebenso als Ausfluss von hoheitlicher Gewalt ansieht, ist nicht klar. Die schriftliche Erstellung eines Votums ist rechtserheblich, doch nicht rechtsbindend.

62 Die deutsche Übersetzung wird in der amtlichen Ausgabe der DBK mit „Urteilsvorschlag“ wiedergegeben. Dieser ist nur eine „vorläufige Willensbildung“. Vgl. AYMANS, Kollegium und kollegialer Akt (Anm. 13), 109. Dennoch muss bereits im Urteilsvorschlag jeder Richter für sich zu einer moralischen Sicherheit gelangt sein.

63 Der Gesetzgeber verwendet rechtssprachlich den starken Begriff „fas est“. So bereits im c. 1871 § 4 CIC/1917. Die Formulierung „licet“ in c. 1292 CCEO nimmt sich demgegenüber schwach aus. Vgl. zur Freiheit innerhalb des Kollegiums AYMANS, Kollegium und kollegialer Akt (Anm. 13), 114-116.

fügt. Die Freiheit des Richters hinsichtlich seines Votums bleibt bis zur Abstimmung gewahrt. Der einzelne Richter hat sich positiv oder negativ zu entscheiden, eine Enthaltung ist nicht möglich. Dies lässt sich zwar nicht aus dem lateinischen Begriff der „*conclusio*“ ableiten. Es ergibt sich notwendig aus der Tatsache, dass jeder einzelne Richter für sich eine Entscheidung treffen muss, ob er in der Sache zur erforderlichen moralischen Gewissheit gelangt ist. Gelangt er zu dieser Gewissheit nicht, so muss er feststellen, dass das Recht des Klägers nicht feststeht. Insofern entscheidet der kirchliche Richter nicht alternativ für oder wider die Klage, sondern lediglich darüber, ob er zur vorgegebenen Gewissheit gelangt ist. Eine Enthaltung kann es folglich nicht geben.

#### e. Mehrheitsentscheid im Richterkollegium

In c. 1426 § 1 ist unter Beibehaltung der Rechtstradition normiert, dass das Kollegialgericht in kollegialer Weise vorgehen und die Urteile mit Stimmenmehrheit fällen muss<sup>64</sup>. Dabei ist die vom Gesetz vorgeschriebene Anzahl von Richtern bei der Urteilsfällung einzuhalten, andernfalls leidet das Urteil an – wenn auch nur heilbarer – Nichtigkeit<sup>65</sup>. Kann ein Richter aus bestimmten Gründen seine Vollmacht nicht ausüben, so muss er in dieser Aufgabe ersetzt werden. Die richterliche Vollmacht zu urteilen kann der Richter nicht delegieren (c. 135 § 3)<sup>66</sup>.

Das Urteil wird also durch schlichte Abstimmung herbeigeführt. Eine Einigung im Sinne einer einhelligen Urteilsfindung ist nicht erforderlich. Es zählt die Stimmenmehrheit. Die ungerade Anzahl von Personen in einem Richterkollegium hat zur Folge, dass nur *eine* Abstimmung nötig ist. Der oder die Richter, die sich in der Stimmenminderheit befinden, treten damit von Rechts wegen dem Votum und der Entscheidung der Mehrheit (*decisio*) bei. Die einzelnen Voten verschmelzen zu einem einzigen kollegialen Akt, zum Urteil des

---

<sup>64</sup> C. 1577 § 1 CIC/1917; Normae SRR 1934, Art. 139; *Provida Mater* 1936, Art. 14 § 1; c. 1426 § 1; c. 1085 § 1 CCEO. Vgl. *Communicationes* 10 (1978) 234f.

<sup>65</sup> C. 1622 1°. Vgl. c. 1892 1° CIC/1917. Parallel dazu die Deutsche Zivilprozessordnung: In § 309 wird verfügt, dass nur diejenigen Richter das Urteil fällen können, welche der dem Urteil zugrunde liegenden Verhandlung beigewohnt haben (STEIN-JONAS, Kommentar zur Zivilprozessordnung, Bd. 4/1. Tübingen <sup>21</sup>1998, 95). Die gesetzliche Anzahl an Richtern darf nicht über- oder unterschritten werden. Im Verhinderungsfalle sind Ergänzungsrichter beizuziehen. Die Abstimmung erfolgt nach absoluter Mehrheit.

<sup>66</sup> Vgl. GARCÍA MARTÍN, J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. Roma 1995, 447f.

Richterkollegiums<sup>67</sup>. Und nur dieses Urteil tritt in die Öffentlichkeit. Zu diesem Zweck unterzeichnen alle Richter das Urteil (c. 1614 § 4)<sup>68</sup>.

Neu in das kodikarische Recht eingeführt wurde nach c. 1609 § 4 die Möglichkeit, dass ein Richter sich mit seinem Votum dem Mehrheitsentscheid der Mitrichter ausdrücklich nicht anschließen will<sup>69</sup>. Auf die Urteilsfällung hat dies zwar keinen Einfluss. Der anders votierende Richter kann aber damit verlangen, dass sein Votum der höheren Gerichtsinstanz zugeleitet wird. Sie erlangt dann Kenntnis davon<sup>70</sup> und kann das Votum zur Vermeidung eines ungerechten Urteils in ihre eigene Entscheidung einbeziehen<sup>71</sup>. Für eine solche Praxis spricht die Wahrheitsfindung, dagegen die Einheit des kollegialen Aktes<sup>72</sup>. Kollegiales Handeln hat zur Konsequenz, dass sich die Stimmen der Minderheit der Mehrheit einordnen; sie werden von Rechts wegen integriert. Von diesem Gesichtspunkt her ist die kodikarische Formulierung in c. 1609 § 4 „accedere noluit“ ungünstig<sup>73</sup>. Jedenfalls wird auch aus dieser Neuerung ersichtlich, dass es sich bei der Urteilsfindung im Richterkollegium um einen

---

67 Vgl. AYMANS, Kollegium und kollegialer Akt (Anm. 13), 92-97, 125-128.

68 Vgl. ebd., 157-160. Unterzeichnung und Geheimhaltung der Abstimmung sind rechtliche Ausdrucksmittel für die Einheit des Beschlusses. Die Unterzeichnung aller Richter ergibt sich auch aus der Anwesenheit aller Richter.

69 Communicationes 11 (1979) 140.

70 Vgl. c. 1292 § 4 CCEO: „conclusiones omnium iudicum reticitis nominibus“. Vgl. BACCARI, R., Una specie di „dissent“ introdotta dal Nuovo CIC: GROCHOLEWSKI, Z. / CARCEL, V. (Hrsg.), Orti Dilexit iustitiam. (Studia in honorem A. Card. SABATANI) Città del Vaticano 1984, 285-292; LLOBELL, J., La genesi della sentenza canonica: Il processo matrimoniale canonica. (Studi giuridici XXIX) Città del Vaticano 21994, 718.

71 Diese Praxis ist im angelsächsischen Raum beheimatet. Demgegenüber wurde von der kirchlichen Praxis das spätere römische Recht mit seinem strikten Beratungsgeheimnis - gegenüber dem frühen römischen und dem germanischen Recht - übernommen. Vgl. BACCARI, Una specie di „dissent“ introdotta dal Nuovo CIC (Anm. 70), 288f, 291. Bei der Reform des CIC wurde von einigen Bischofskonferenzen die Aufhebung der strengen Praxis angeregt.

72 Nach LÜDICKE, MKCIC 1609,11 missachtet diese Regelung das kollegiale Vorgehen und untergräbt die Autorität des Gerichtes. Auch die Kompetenz des Berufungsgerichtes werde letztlich missachtet. Die Auswirkungen auf die Wahrheitssuche können ambivalent sein. LÜDICKE weist darauf hin, dass nach kodikarischem Wortlaut die Weiterleitung eines abweichenden Votums nicht schon bei einer Aktenübersendung von Amts wegen, sondern nur dann in Frage komme, wenn es sich um eine „apellatio“ handelt, wenn also von einer Partei Berufung eingelegt werde (ebd., 1609,12).

73 C. 1609 § 4: „Iudex vero qui ad decisionem aliorum accedere noluit“.

komplexen Vorgang handelt, in dem die Freiheit der richterlichen Entscheidung durch den Gesetzgeber herausgehoben wird.

#### 4. ANHALTSPUNKTE FÜR EINE INTERPRETATION KOLLEGIALER AUSÜBUNG VON SACRA POTESTAS IM RICHTERKOLLEGIUM

Der Gesetzgeber weist also in den Canones über die kollegiale Ausübung von *sacra potestas* im Richterkollegium das *Procedere* an. Er beantwortet aber nicht direkt die Frage, ob im kollegialen Handeln des Richterkollegiums, näherhin bei der Urteilsfindung und bei der Fällung des Urteils, jeder einzelne Richter Träger der *sacra potestas* ist oder ob das Kollegium als ganzes hoheitliche richterliche Gewalt ausübt. Die Beantwortung dieser Frage kann jedoch für die kanonische Rechtsfortschreibung Konsequenzen nach sich ziehen, speziell für die Zusammensetzung des Richterkollegiums, darüber hinaus aber auch für jede andere Art und Weise kollegialer Ausübung von hoheitlicher Leitungsgewalt in der Kirche. Wenn auch das kodikarische Recht keine direkte Entscheidung darüber trifft, so gibt es doch deutliche Anhaltspunkte für eine kanonistisch sinnvolle Interpretation.

1. Das Richterkollegium ist als ganzes Rechtssubjekt und muss kollegial handeln (c. 1426 § 1). Es besitzt *potestas iudicialis* als Kollegium (c. 135 § 3). Andererseits sind die einzelnen Richter für ihr Richteramt bestellt und damit mit ordentlicher richterlicher Gewalt ausgestattet. Die turnusgemäße Einrichtung eines Kollegiums für jeden einzelnen Fall überträgt nicht Leitungsgewalt, konkretisiert aber die Zuständigkeit für eine Prozessführung. Nicht das Kollegium übernimmt ein Amt, sondern jeder einzelne Richter. Analog verhält es sich beim für den Einzelfall delegierten Richter. Die Delegation gilt dem Richter, nicht dem Kollegium. Das geltende kodikarische Recht hat gegenüber dem alten Recht des CIC/1917 hierbei zu einer Klärung beigetragen. Während gemäß CIC/1917 dem Gerichtsvikar wie dem Kollegialgericht ordentliche Gewalt zukommen<sup>74</sup>, sind alle ordentlich bestellten Richter nach geltendem Recht

---

<sup>74</sup> C. 1574 § 1 CIC/1917: „In qualibet dioecesi presbyteri ... eligantur ut potestate ab Episcopo delegata in litibus iudicandis partem habeant“. Dazu MÖRSDORF, Lehrbuch III (Anm. 3), 53 Anm. 2: „Die Synodalrichter besitzen keine delegierte Gewalt; sobald sie aber mit oder ohne Offizial als bischöfliches Kollegialgericht auftreten, besitzt das Richterkollegium als solches ordentliche Gewalt. Es handelt sich hier nicht um eine Entfaltung der ordentlichen Gewalt des Offizials; denn das Kollegialgericht hat ordentliche Gewalt, auch wenn der Offizial nicht zum Kollegium gehört. Der ordentliche Charakter der Gewalt ist darin begründet, daß das Kollegialgericht ein im Gesetz vorgesehenes Stellvertretungsorgan des Bischofs ist.“ Demgegenüber c. 1421 § 1 (vgl.

durch Amtsübertragung selbst Träger von ordentlicher Gewalt. Sie üben richterliche Gewalt aus als „*postestas ordinaria vicaria*“ (vgl. c. 1419 § 1)<sup>75</sup>.

2. Das Richterkollegium ist als ganzes Entscheidungsträger und damit mit Rechten und Pflichten zur Führung eines bestimmten Prozesses ausgestattet. Dennoch wird der Prozessverlauf fast vollständig vom Vorsitzenden des Kollegiums geführt. Damit setzt der Vorsitzende Akte richterlicher Gewalt auch ohne das Kollegium. Diese Kompetenz kommt ihm von Rechts wegen zu und nicht aufgrund einer Stellvertretung des Gremiums. Er handelt als Ponens, nicht aufgrund einer Stellvertretung des Gremiums. Somit ist die richterliche Kompetenz in einer Streitsache, die von einem Kollegium zu behandeln ist, nicht auf dieses ausschließlich bezogen.

3. Das Richterkollegium handelt als urteilendes Gremium kollegial. Bei dieser Vorgehensweise bleibt jedoch jeder einzelne Richter in seiner Entscheidung frei und unabhängig. Zur Urteilsfindung fertigt jeder Richter für sich ein schriftliches *Votum* an, das zur Urteilsitzung mitgebracht wird. Es wird jeweils selbständig gefertigt und einzeln vorgetragen. Der Begriff „*conclusio*“ weist einerseits darauf hin, dass es sich um eine abschließende Würdigung des Sachverhaltes handelt, wie sie sich für den Richter aufgrund des Beweismaterials ergibt. Andererseits stellt die „*conclusio*“ kein in sich abgeschlossenes Urteil dar. Jeder Richter ist bis zur gemeinsamen Urteilsfällung frei, sein *Votum* noch zu ändern, also dem Vorschlag der anderen Richter beizutreten oder von ihm abzugehen. Das schriftliche *Votum* des Richters ist in gewissem Sinne endgültig und vorläufig zugleich. Diese Unabhängigkeit des Richters weist darauf hin, dass die *potestas iudicialis* nicht erst in der Abstimmung tätig wird, vielmehr die *potestas* des Kollegiums in der des Richters grundgelegt ist.

4. Im Gegensatz zum Einzelrichter fällt das Richterkollegium das Urteil kollegial. Kollegiales Handeln ist in jedem Fall Mehrheitsentscheid. Das Mehrheitserfordernis ist in der kirchlichen Rechtstradition und nach geltendem Recht auf eine überhäufige Mehrheit festgelegt. Daher wird das Richterkollegium in der Regel aus drei oder fünf Richtern, also aus einer ungeraden Anzahl von Personen zusammengestellt. Jedes *Votum* trägt zur Entscheidung bei; das gemeinsame Urteil hängt sozusagen von den Einzelstimmen ab. Dies gilt in besonderem Maße für ein Kollegium von drei Personen, in dem bei unterschiedlichen Voten immer eine Stimme die Mehrheit herbeiführt. Daher wird das Urteil *materialiter* wie *formaliter* von den einzelnen Voten bestimmt. Die *potestas iudicialis* des Kollegiums kann daher zwar von den Einzelvoten – und damit

---

c. 1087 CCEO): „In dioecesi constituentur ab Episcopo iudices dioecesani, qui sunt clerici.“

<sup>75</sup> Vgl. GARCÍA MARTÍN, J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*. Roma 1995, 447.

von der *potestas iudicialis* des einzelnen Richters – unterschieden, nicht aber davon getrennt werden.

5. Die zur Gültigkeit notwendige Anwesenheitspflicht aller Richter des Kollegiums, die Nicht-Delegierbarkeit richterlicher Vollmacht bei der Urteilsfällung und die Unterzeichnungspflicht aller Richter verweisen nicht nur auf eine strenge Handhabung kollegialen Vorgehens im Richterkollegium, sondern auch darauf, dass die *potestas iudicialis* jedes einzelnen Richters die *potestas* des Kollegiums trägt. Die Vollmacht des Kollegiums ist nicht von der der Richter abstrahierbar.

6. Im kollegialen Handeln verschmelzen die einzelnen Stimmen zu einem einzigen Willensausdruck. Wenn die Abstimmung getätigt wurde und das Ergebnis feststeht, spielen die einzelnen Voten der Richter keine weitere Rolle mehr. Es wird ein einziges Urteil schriftlich ausgefertigt, das von allen Richtern unterschrieben wird; der Urteilstenor wird in der Urteilsitzung vereinbart. Die Einzelvoten werden zwar den Akten beigegeben, aber geheim gehalten. Sie sind im Gesamtwillen des Kollegiums aufgegangen. Dennoch hat das kodikarische Recht nunmehr neu die Möglichkeit eingeräumt, dass ein Richter, der sich dem Urteil der anderen Mitrichter nicht anschließen will, beantragen kann, dass bei der Berufungseinlegung sein anderslautendes Votum an die höhere Instanz übermittelt wird. Die Unabhängigkeit der Gewissensentscheidung jedes einzelnen Richters wird damit zugunsten der Wahrheitsfindung unterstrichen<sup>76</sup>.

7. Wenn auch beim kollegialen Handeln die einzelnen Voten zu einem einzigen Willensausdruck integriert werden, so muss damit kein Widerspruch gegeben sein zwischen der richterlichen Kompetenz jedes einzelnen Richters und des Richterkollegiums<sup>77</sup>. Für einen solchen Widerspruch ist im kodikarischen Recht kein Anhaltspunkt ersichtlich. Im Gegenteil, die Kollegialität richterlichen Handelns reicht über das formale Zustandekommen eines kollegialen Rechtsaktes und über die bloß addierte Summe der Einzelkompetenzen hinaus<sup>78</sup>. Der Wortlaut in den cc. 135 § 3 und 1426 § 1 gibt keine definitive und ausschließliche Festlegung<sup>79</sup> des Gesetzgebers zu erkennen.

<sup>76</sup> Vgl. BACCARI, Una specie di „dissent“ introdotta dal Nuovo CIC (Anm. 70), 289.

<sup>77</sup> PINTO, I processi nel Codice di diritto canonico (Anm. 57), 109 Anm. 154: „Per quanto concerne la decisione collegiale della sentenza, occorre ricordare che se la *potestas iudicandi* è personale ai singoli membri, non si può parlare di semplice *somma di volizioni*, la maggioranza agendo da fattore unificante, produttore un *unico* atto collegiale.“

<sup>78</sup> Vgl. VITALE, La riforma del processo canonico (Anm. 53), 324: „A meno che non si vogliano salvare teoria e prassi ritenendo la *potestas iurisdictionis* imputabile non già ai singoli giudici bensì al collegio che ne risulta a di cui i giudici sarebbero meri orga-

8. Wenn von gemeinkirchlichem Recht die Bildung eines Richterkollegiums vorgeschrieben ist, kann auch der Diözesanbischof als Kollegialrichter mitentscheiden. Der Bischof handelt dann mit *potestas ordinaria propria*, die anderen Richter mit *potestas ordinaria vicaria*. Die verfassungsrechtliche Unterschiedenheit des Amtes und der Amtsvollmacht kann dann nicht einfachhin nivelliert werden. Dennoch fällt das Kollegium das Urteil kollegial. Das führt dazu, dass der Bischof überstimmt werden kann. In diesem Ausnahmefall wird vielleicht besonders deutlich, dass die bischöfliche Gewalt im Richterkollegium kollegial zum Ausdruck kommt, zugleich aber in der *potestas iudicialis* jedes einzelnen Richters grundgelegt ist. Jedenfalls könnte trotz kollegialen Handelns nicht davon ausgegangen werden, dass der Bischof im Kollegium nicht auch zugleich Träger der *potestas sacra* wäre.

## ERGEBNIS

Der Gesetzgeber will zur besseren Wahrheitsfindung die Behandlung wichtiger Streitfragen, so weit als irgend möglich, einem Entscheidungsgremium und nicht einem Einzelrichter übertragen wissen. Dazu besitzt das Richterkollegium entsprechende Leitungsvollmacht. Es entscheidet nach Maßgabe kollegialen Handelns und damit nach dem Mehrheitsprinzip. Dadurch werden die einzelnen Voten zu einem einzigen Willensakt integriert. Das Kollegium urteilt in Ausübung von Leitungsgewalt, näherhin mit *potestas iudicialis*, sozusagen mit „einer Stimme“. Damit ist das Kollegium als ganzes Träger von *sacra potestas*. Aus der geltenden kodikarischen Rechtsordnung und den darin enthaltenen Hinweisen wird allerdings ersichtlich, dass der Gesetzgeber diese Ausübung von hoheitlicher Leitungsgewalt von der Vollmacht des einzelnen Richters unterscheidet, aber nicht trennt. Die kollegiale Vollmacht gründet in der Vollmacht der Personen. Dies hat zur Folge, dass auch der im Kollegium mitwirkende Laienrichter Träger von *sacra potestas* ist. Die damit verbundene Diskussion über die Einheit der *sacra potestas* kann also nicht mit dem Argument aufgelöst werden, das Kollegium allein sei Träger von hoheitlicher Leitungsgewalt.

---

ni. Ma si tratterebbe di una spersonalizzazione della *potestas* contro cui milita tutta la ecclesiologia del Vaticano II (...), nonché la peculiare rilevazione tecnico-domatica secondo cui nel diritto della Chiesa la collegialità rappresenta semplicemente un procedimento per la formazione dell'atto giuridico, il quale deve risultare dalle somme delle singole volizioni dei membri appartenenti al collegio.“

79 C. 135 § 3: „Potestas iudicialis, qua gaudent iudices aut collegia iudicialia, exercenda est modo iure praescripto, et delegari nequit, nisi ad actus cuius decreto aut sententiae praeparatorios perficiendos.“



## **ANSPRACHE PAPST JOHANNES PAUL II.**

**VOM 28. JANUAR 2002**

**VOR DER RÖMISCHEN ROTA**

von Heribert Heinemann

„Verstärkter Einsatz für eine Kultur der Unauflöslichkeit der Ehe“ überschreibt L'Osservatore Romano (Deutsch) seine Dokumentation mit der Ansprache des Papstes vom 28. Januar 2002 zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Römischen Rota. Traditionell eröffnet der Hl. Vater seine Ansprache mit dem Dank an alle Mitglieder und Mitarbeiter der Römischen Rota, denen er seine „Hochschätzung“ und „Ermutigung“ ausspricht. Diese Hochschätzung und Ermutigung gilt sicher auch – worauf der Kommentator immer wieder verweist – den Mitgliedern der Untergerichte, d.h. den an Metropolitan- und Diözesangerichteten Arbeitenden, deren Auftrag und Aufgabe in ihrer seelsorglichen Verantwortung oft nicht zur Kenntnis genommen wird. Wie auch in den vergangenen Jahren richtet Papst JOHANNES PAUL II. seinen Blick – diesmal aber in einer besonderen Weise – auf die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe. Es geht ihm darum, den pastoralen Aspekt der Arbeit kirchlicher Gerichte, die sich vor allem mit Eheverfahren zu beschäftigen haben, in der „heiklen Frage der Existenz oder Nichtexistenz einer Ehe“ anzusprechen. „Gerade der pastorale Aspekt erfordert eine ständige Anstrengung, die Wahrheit über die Ehe und Familie zu vertiefen, auch als notwendige Bedingung für die Rechtsprechung auf diesem Gebiet“. Damit wird in aller Deutlichkeit die Beziehung von Rechtsprechung und Seelsorge angesprochen, die oft in der kirchlichen Öffentlichkeit übersehen wird.

Die Probleme um Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, die der Hl. Vater in seinen letzten Ansprachen immer wieder vorgetragen und unter unterschiedlichen Gesichtspunkten beleuchtet hat, werden auch diesmal als besondere Sorge des Papstes herausgestellt. Wie er sagt, ist eine positive Darstellung der unauflöslichen Verbindung in der Ehe unerlässlich, „um deren Gutheit und Schönheit zu entdecken“. Unauflöslichkeit darf nicht als Begrenzung und Beschränkung der Freiheit gesehen werden, als Auferlegung der Last eines äußerlichen Gesetzes. Dann spricht er einen Gedanken aus, der in seinen weiteren Ausführungen noch einmal aufgenommen wird. Er wehrt die Auffassung ab, die Forderung nach Unauflöslichkeit der Ehe sei nur für die Glaubenden

bestimmt, wie auch die, dass diese Forderung nicht der „ganzen bürgerlichen Gesellschaft“ auferlegt werden kann. Das Wort Gottes, das im Matthäusevangelium im Gespräch Jesu mit den Pharisäern zur Scheidungsfrage konkret wird, sei hier zu bedenken. Gott verbindet Mann und Frau zur Einheit in der Ehe. Letztlich beruhen Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe im Naturrecht. Die Erhebung der christlichen Ehe zum Sakrament wäre ansonsten nicht verständlich. Der Papst verweist dabei auf c. 1056. Die Wahrheit und die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe sind wie die gesamte christliche Botschaft für alle Männer und Frauen bestimmt. Einer Scheidungsmentalität darf nicht nachgegeben werden. Sie würde das Vertrauen auf die natürlichen und übernatürlichen Gaben Gottes in Zweifel ziehen.

In Schwierigkeiten muss die Pastoral, die Seelsorge, zur Hilfe bereitstehen. Der Papst richtet den Appell an die Eheleute. Sie sollen sich daran erinnern, dass die eheliche Liebe, vor allem aber die göttliche Gnade der Weg ist, aus aller Verwirrung herauszufinden.

In einem weiteren Schritt stellt der Hl. Vater die Frage nach der Rolle des Rechts und der kirchlichen Gerichte in der Ehekrise. Offensichtlich bedenkt man bei der Frage des Rechts nur die Aufgabe der kirchlichen Prozesse mit dem Ziel der Ehenichtigkeitserklärungen oder der Auflösungen der Ehe. Zu bedenken sei aber auch, dass das kanonische Recht nicht nur Nichtigkeitserklärungen für ungültige Ehen bereit halte, sondern auch die Möglichkeiten, ungültige Ehen zu einer Gültigkeit zu verhelfen. Dabei weist der Papst auf c. 1575 CIC bzw. c. 1362 CCEO hin. Die richterliche Tätigkeit – der Hl. Vater betont hier noch einmal die seelsorgliche Tätigkeit kirchlicher Gerichte – muss primär so ausgerichtet sein, dass nicht der Verdacht entsteht, kirchlichen Richtern ginge es vor allem um den Nachweis der Ungültigkeit einer Ehe. Der Hl. Vater will verdeutlichen, dass durch die Tätigkeit der kirchlichen Gerichte nicht die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe verdunkelt wird. „Jedes gerechte Urteil über die Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe ist ein Beitrag zur Kultur der Unauflöslichkeit sowohl in der Kirche als auch in der Welt.“ Richterliche Tätigkeit muss auf den „*favor matrimonii*“ abzielen und nicht auf den „*favor libertatis*“ oder auf den „*favor personae*“. Dieser „*favor matrimonii*“ – auch kann er als „*favor indissolubilitatis*“ bezeichnet werden – ist kein Vorurteil gegen eine gerechte Nichtigkeitserklärung. Es muss immer mitbedacht werden, dass es die Eheleute bei der Trauung übernommen haben, „die objektiven Erfordernisse der ehelichen Wirklichkeit zu achten“. Es ist Aufgabe der Kirche und damit der kirchlichen Richter, sich gegen die „in gewissen Gesellschaftsschichten“ verwurzelte Mentalität zu wenden, dass es nicht mehr wert sei für die Unauflöslichkeit der Ehe einzutreten. Auch die zivile Gesetzgebung muss um die Unauflöslichkeit der Ehe gegen alle Strömungen eintreten. Dabei geht es um die Existenz der Ehe, die vor allem auch gegenüber der jüngeren

Generation in ihrer Schönheit nicht verdunkelt werden darf. Die Aussagen des Hl. Vaters sind so zu verstehen, dass er gegenüber allen Zeiterscheinungen dafür eintritt, die Unauflöslichkeit der Ehe nicht nur durch das kirchliche Recht, durch kirchliche Richter, sondern auch durch das zivile Recht zu schützen und zu garantieren.

Das beste Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe, so sagt der Papst, wird durch die Eheleute selbst ausgestellt in ihrer Treue zum Ehebund durch alle Prüfungen hindurch. Die Unauflöslichkeit der Ehe macht darüber hinaus einen Grundpfeiler der Gesellschaft aus. Auch das ist mitzubedenken bei der Sorge um die rechte Einschätzung der unauflösbaren Ehe. Zu allen Initiativen ist zu ermutigen, die das Wohl der Familien fördern. Der Hl. Vater warnt vor allen Permissivitäten, die das Wesen von Ehe und Familie in Frage stellen. Es sei notwendig auch in der zivilen Rechtsordnung für die Unauflöslichkeit einzutreten. Aller Widerstand sei aufzubieten gegen Maßnahmen, die die Unauflöslichkeit der Ehe verdunkeln, d.h. administrative oder gesetzliche, die die Scheidung einführen bzw. ermöglichen. Widerstand sei zu leisten gegen eine Gleichstellung von Ehe und „De facto“-Lebensgemeinschaft, gegen eine Gleichstellung von Ehe und homosexueller Lebensgemeinschaft. Hier wäre auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 17. Juli 2002 hinzuweisen.

Abschließend folgt eine Ermahnung der Richter und Anwälte, die im zivilen Rechtsleben an Ehescheidungen beteiligt sind. Gerade diese Passage der Papstansprache hat zu heftigen Reaktionen geführt.

Verwiesen werden soll auf einen Kommentar in der Herder-Korrespondenz (HerKorr 56 [2002] 112f), der mit „Einspruch“ überschrieben ist. Wenn auch dem Papst zugestanden werden muss – so der Kommentar –, dass er sich „gegen mögliche gesellschaftliche Tendenzen wie etwa die Leichtfertigkeit im Umgang mit und die steigende Zahl von Scheidungen stemmt“, so seien doch die „dem weltlichen Gesetz verpflichtende Juristen die falsche Adresse“. Ist es schwer verständlich und befremdlich, wie es der Kommentar vermitteln will, wenn der Papst mit allem Ernst und in Sorge – der Kommentar spricht von „Rigorismus“ – zum Wohl von Ehe und Familie gegen eine Scheidungsmentalität ankämpft? Ist das Festhalten und das Eintreten für die Unauflöslichkeit der Ehe, wie es in der katholischen Theologie – aber nicht nur in ihr – geschieht, tatsächlich nur ein „Festhalten an einer konkreten Utopie“? Wird es nicht notwendig sein, zum Wohl auch der Ehepartner, aber vor allem der aus „gescheiterten“ Ehen stammenden Kinder für die Festigkeit der Ehe einzutreten? Es stellt sich aber in der Tat die Frage, ob Juristen die Möglichkeit haben, sich in ihrer praktischen Tätigkeit dem Rechtshilfeersuchen zu versagen (vgl. hierzu auch FAZ vom 30. Januar 2002 „Plädoyer gegen Ehescheidungen, Kritik an Gerichten“).

Der Papst aber wendet sich nicht nur an die an zivilen Gerichten tätigen Juristinnen und Juristen. Er warnt auch kirchliche Gerichte, die durch ihre Praxis in der Gefahr stehen könnten, die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe aufzuweichen.

Die Ansprache des Papstes macht die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe deutlich. Der Papst will vor allem vor Auflösungserscheinungen und einer „Scheidungsmentalität“ warnen.

# DER EHETRAKTAT *IN PRIMIS HOMINIBUS*

## AUS DER SCHULE VON LAON (12. JH.)

von Heinz-Meinolf Stamm

ANSELM VON LAON stand seit ca. 1080 mit seinem Bruder RADULPH an der Spitze der dortigen Kathedralschule. Zusammen mit WILHELM VON CHAMPEAUX begründeten die zwei die scholastische Schule von Laon, die außerordentlich hohes Ansehen genoss. Als Frucht dieser Schule erschien im 12. Jahrhundert ein Ehetraktat, der mit den Worten „In primis hominibus“ beginnt, dessen Verfasser aber bislang nur vage als Magister der Schule von Laon bezeichnet werden kann. Durch eine ausführliche Untersuchung und kritische Herausgabe im Rahmen einer von Bernd MATECKI bei Professor H.J.F. REINHARDT an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum erstellten Dissertation<sup>1</sup> ist dieser Traktat neu ins Blickfeld getreten.

---

<sup>1</sup> MATECKI, B., Der Traktat „In primis hominibus“: eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu einem Ehertext der Schule von Laon aus dem 12. Jahrhundert. Anhang: Edition des Traktates „In primis hominibus“. (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 20) Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2001. 467, XVIII u. 55 S., ISBN 3-631-36935-2.

Die Arbeit umfasst drei Teile:

### A. EINFÜHRUNG.

1. Forschungsgeschichte; 2. Quellenkritik; 3. Zum literarischen Genus des Textes; 4. Ein Magister „Vgo“ bzw. „Hugo“ als Verfasser des Traktates?

### B. DIE INHALTLICHE AUSEINANDERSETZUNG MIT IPH - DER THEOLOGIE- UND KIRCHENRECHTSGESCHICHTLICHE STANDORT DES TRAKTATES.

#### I. Der ehethologische Teil des Traktates.

1. Die Ehe als geistiges Werk Gottes - die „Einsetzung“ der Ehe im Paradies; 2. Die Paradiesehe; 3. Die Ehe bleibt auch nach dem Sündenfall eine bona res; 4. Der Remedialcharakter der Ehe; 5. Die Polygamie der Patriarchen; 6. Das Hindernis der Verwandtschaft und der Schwägerschaft; 7. Die Ehe von und mit Nichtchristen - Verständnis und Anwendung des Privilegium Paulinum.

#### II. Der kanonistische Teil des Traktates.

1. Das Ehehindernis der *impotentia coeundi*; 2. Das Hindernis der geistlichen (und gesetzlichen) Verwandtschaft; 3. Die Frage nach dem Hindernis des Ehebruchs; 4. Die Frage nach der *stabilitas* einer Ehe zwischen Unfreien und Freien; 5. Die rechtliche

Einige wichtige Ergebnisse dieser Studie seien herausgegriffen und hier dargestellt.

In den letzten drei Jahrzehnten hatten sich bereits B. GRIMM<sup>2</sup>, H. ZEIMENTZ<sup>3</sup> und H.J.F. REINHARDT<sup>4</sup> mit dem Traktat befasst. Ihre Forschungen führt MATECKI weiter. Als formelle Quellen für den Ehetraktat lassen sich aufweisen: eine postulierte Augustinusquelle QA als unmittelbare Vorlage, ferner die Collectio Canonum, die Tripartita, das Decretum und die Panormia<sup>5</sup>.

Was den kanonistischen Gehalt des Traktates angeht, so ist zunächst die Erörterung des Ehehindernisses der Beischlafunfähigkeit zu nennen<sup>6</sup>. Trotz der Impotenz wird die Ehe als gültig angesehen. Sie kann aber von der Kirche gelöst werden, so dass sich die Möglichkeit einer neuen Ehe ergibt: „Und es ist zu wissen, dass bis zur Trennung, die die Kirche vornimmt, eine Ehe zwischen ihnen bestanden hat, weil es ja Ehebruch wäre, wenn einer von ihnen, nachdem er die Verbindung mit dem früheren [Partner] zurückgelassen hätte, sich mit einem anderen verbinden würde.“<sup>7</sup>

---

Ausformung des Ehebegriffs: Sponsaliendistinktion - Sakramentalität - Unauflösbarkeit; 6. Wiederaussöhnung der Gatten auch nach Unzucht bzw. Inzest mit verschwägerten Personen?; 7. Die Frage nach der Gültigkeit einer *solo consensu* geschlossenen Ehe - die Bedeutung einer öffentlichen Eheschließungsform.

#### C. ANHANG: EDITION DES EHETRAKTATES *IN PRIMIS HOMINIBUS*.

##### I. Vorwort zur Edition.

1. Beschreibung der einzelnen Handschriften; 2. Verhältnis der Handschriften zueinander; 3. Anmerkungen zur Gestaltung des Editionstextes sowie des text- und quellenkritischen Apparates.

##### II. Der Text des Ehetraktates *In primis hominibus*.

- 2 Vgl. GRIMM, B., Der Ehetraktat „In primis hominibus“ aus der Schule von Laon. Würzburg 1971.
- 3 Vgl. ZEIMENTZ, H., Ehe nach der Lehre der Frühscholastik: eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Anhang: Der Ehetraktat „In primis hominibus“ aus der Schule von Laon als Quelle des Ehetraktates der „Sententiae Atrebatenses“ und Walters von Mortagne. Düsseldorf 1973.
- 4 Vgl. REINHARDT, H.J.F., Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon: eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehertexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition des Ehetraktats der Sententiae Magistri A. Münster 1974.
- 5 Vgl. MATECKI, Der Traktat, 45-70.
- 6 Vgl. ebd., 243-262.
- 7 Ebd., 243.

Die Auflösungsmöglichkeit gilt jedoch nur für die natürlich bedingte, nach heutigem Sprachgebrauch absolute Impotenz. Bei der nicht natürlich bedingten, also der relativen Impotenz pflegt die Kirche die Ehe nicht zu lösen. In Anbetracht der menschlichen Schwäche duldet sie es jedoch, dass in der gallikanischen und in bestimmten anderen Kirchen auch diese Ehen aufgelöst werden: „Wenn sie aber aus einem anderen hindernden Grund nicht imstande sind, (geschlechtlich) zu verkehren, lösen die Dekrete der Heiligen die Ehe von solchen nicht auf, und auch die römische Kirche [löst eine solche Ehe] nicht [auf]; und dennoch erlaubt sie [d.h. die römische Kirche], indem sie der Schwäche einiger Menschen entgegenkommt, dass die Auflösung solcher [Ehen] in der gallikanischen und in bestimmten anderen [Kirchen] geschieht.“<sup>8</sup>

Als Beweis wird u.a. aus dem *Codex Iustiniani* zitiert: „Wenn ein Ehemann vom zu berechnenden Beginn der Ehe bis zu zwei ununterbrochenen Jahren wegen natürlicher Schwäche nicht im mindesten imstande war, mit seiner Ehefrau (geschlechtlich) zu verkehren, kann die Frau oder ihre Eltern ohne Gefahr, die *dos* zu verlieren, dem Gatten die Scheidung aussprechen.“<sup>9</sup>

Ein weiterer Gewährsmann ist HINKMAR VON REIMS, der in einem Brief aus dem Jahre 860 geschrieben hatte: „Wenn ‚durch Zaubermittel und Hexen‘ der Beischlaf nicht erfolgt, da es das verborgene, aber niemals und auch nirgends ungerechte Urteil Gottes erlaubt und der Teufel instand setzt, sind sie zu ermahnen, ... dass die Diener der Kirche durch Exorzismen und die übrigen Dienste der kirchlichen Medizin für solche Sorge tragen, soweit der Herr erlaubt zu heilen. Wenn diese möglicherweise nicht geheilt werden können, werden sie getrennt werden können. Aber nachdem sie eine andere Ehe erstrebt haben als mit jenen, die [noch] im Fleische leben und mit denen sie verbunden waren, werden sie sich nicht mit den früheren, die sie verlassen hatten, wieder vereinigen können, auch wenn ihnen die Möglichkeit zum Beischlaf zurückgegeben wurde.“<sup>10</sup>

In ähnlicher Weise werden auch die anderen Ehehindernisse behandelt<sup>11</sup>.

Den Kern der Ehrechtslehre bildet die rechtliche Ausformung des Ehebegriffes, näherhin die Sponsaliendistinktion, die Sakramentalität und die Unauflös-

---

<sup>8</sup> Ebd., 246.

<sup>9</sup> Ebd., 250.

<sup>10</sup> Ebd., 252.

<sup>11</sup> Zum Hindernis der Verwandtschaft und der Schwägerschaft vgl. ebd., 171-183; zu dem der geistlichen und gesetzlichen Verwandtschaft vgl. ebd., 262-286; zu dem der *disparitas cultus* vgl. ebd., 184-193; zu dem des Ehebruchs vgl. ebd., 287-296; zu dem des ungleichen Rechtsstandes vgl. ebd., 297-306; zum Verständnis und zur Anwendung des *Privilegium Paulinum* vgl. ebd., 184-190.

lichkeit der Ehe. Zur Sponsaliendistinktion erläutert REINHARDT: „Die im römischen Recht beheimatete Unterscheidung zwischen den ‚sponsalia‘ (Verlöb- nis) und dem ‚matrimonium‘ (Ehe, Eheschließungsakt) erfuhr in den französi- schen Schulen der Frühscholastik die entscheidende zur späteren Sponsalien- distinktion führende rechtliche Ausformung. Im Gegensatz zu früheren Rege- lungen wird das Verlöb- nis jetzt als ein auf die Zukunft gerichtetes Heiratsver- sprechen gefasst (‚consensus‘ oder ‚fides de futuro‘, wegen des Vertragscha- rakters zunächst noch ‚fides pactionis‘ genannt), deren Nichteinhalten nur die Bußverpflichtung für den Versprechensbruch nach sich zieht. Eine Ehe selbst ist durch das Verlöb- nisversprechen nicht zustande gekommen. Dagegen be- wirkt ein Eheversprechen (‚consensus‘ oder ‚fides de praesenti‘, zunächst noch ‚fides consensus‘ oder ‚fides coniugii‘ genannt) die Ehe selbst und ist - wenig- stens für die Vertreter der Konsenstheorie - nicht mehr aufhebbar.“<sup>12</sup>

Da sich die aus dem römischen Recht stammende Grenzziehung zwischen dem Verlöb- nis und der Eheschließung im Mittelalter zunehmend verwischte, suchte man nach einer wissenschaftlich fundierten Unterscheidung dieser beiden Dis- tinktionen.

So wird im Traktat geklärt: „Wenn deshalb Mann und Frau schwören, dass sie sich als Gatten annehmen werden, oder durch irgendeine Garantie und die Schenkung eines Ringes dieses ausmachen, handelt es sich noch nicht um eine Ehe, weil es das eine ist, [zu sagen:] ‚Ich werde dich annehmen‘, und das an- dere: ‚Ich nehme dich an‘. Aber wenn sie sich auf die zuvor beschriebene Weise als Frau und als Mann annehmen, [dann] kommt eine Ehe zustande.“<sup>13</sup>

Und dass diese Ehe dann ein Sakrament und unauflöslich ist<sup>14</sup>, wird durch die Zitierung zahlreicher Kirchenväter und anderer Autoritäten untermauert. Dabei setzt sich der Traktat auch mit entgegengesetzten Meinungen auseinander und entkräftet sie. Ja selbst die innerhalb der Schule von Laon aufgekommene Tendenz, das Zustandekommen einer Ehe von einer allgemein verbindlichen kirchlichen Eheschließungsform abhängig zu machen, wurde im Traktat zu- rückgewiesen zugunsten der Auffassung, dass bereits die *solo consensu* ge- schlossene Ehe volle Gültigkeit besitzt.

12 REINHARDT, Die Ehelehre, 78.

13 MATECKI, Der Traktat, 316.

14 Ebd., 400, heißt es in dem Traktat: „Deshalb ist der eine Teil der Ehen auflösbar, der andere unauflösbar. Auflösbar [ist die Ehe], wie jede einzelne der kurz zuvor darge- legten und jene, bei der eine Verwandtschaftsbeziehung [zwischen den Gatten] vor- liegt und wo der Beischlaf nicht stattfinden kann. Von diesen ist das coniugium eines Gläubigen und eines Ungläubigen auflösbar und (doch) dispensatorium. Derart ist auch die zweite Ehe einer Frau, deren Gatte in Kriegsgefangenschaft ist. Unauflösbar aber und rechtsgültig ist [eine Ehe], wo kein Auflösungsgrund vorliegt.“



Zu Recht schließt MATECKI seine Studie mit der Feststellung: „Der in dieser Arbeit zurückgelegte Weg dürfte hinreichend gezeigt haben, welche ‚Schätze‘ in den vorgratianischen Rechtstexten verborgen sind und was die Detailanalyse eines konkreten Textes zutage befördern kann. Nun stellt der Traktat IPH freilich insofern eine besondere Herausforderung dar, als es sich hier um einen Grundtext der Anselmschule handelt, dessen Ideen ihre Wirkmächtigkeit weit über die Schule hinaus entfalteten.“<sup>15</sup> Die mit großer Gründlichkeit und Exaktheit erstellte kritische Edition des Traktates ist in der Tat für die Forschung ein reicher Gewinn.

---

<sup>15</sup> Ebd., 445.



# **AUSWIRKUNGEN DES STAATLICHEN LEBENSPARTNERSCHAFTSGESETZES AUF DAS KIRCHLICHE RECHT**

von Andreas Weiß

## **VORBEMERKUNG**

In den folgenden Überlegungen geht es nur um gleichgeschlechtliche Gemeinschaften in der deutschen Rechtsform der Eingetragenen Lebenspartnerschaft (ELP). Ausgeblendet bleiben alle anderen Gemeinschaften sowohl heterosexueller als auch homosexueller Art, also die im Alltag viel häufiger anzutreffende „eheähnliche Gemeinschaft“<sup>1</sup> heterosexueller Lebensgefährten und die lebenspartnerschaftsähnliche Gemeinschaft homosexueller Lebensgefährten<sup>2</sup>.

## **EINLEITUNG**

Bekanntlich hat der Deutsche Bundestag am 10. November 2000 das „Gesetz zur Beendigung der Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Gemeinschaften:

---

<sup>1</sup> §§ 122 BSHG, 5 Abs. 2 Satz 5, 6 Abs. 3 Satz 2, 12 Abs. 1 BerzGG, 193 und 194 SGB III sowie 137 Abs. 2a AFG. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ist eine „eheähnliche“ Gemeinschaft eine „Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau, die auf Dauer angelegt ist, daneben keine weitere Lebensgemeinschaft gleicher Art zulässt und sich durch innere Bindungen auszeichnet, die ein gegenseitiges Entstehen der Lebenspartner füreinander begründen, also über die Beziehungen in einer reinen Haushalts- und Wirtschaftsgemeinschaft hinausgehen“ (BVerfGE 87, 234, 264; ähnlich z.B. BVerwGE 52, 11 und BSGE 63, 120, 123). Im Dt. Bundestag wurde von etlichen Abgeordneten und der Fraktion von Bündnis 90/Die Grünen am 14.3.1997 der „Entwurf eines Gesetzes zur Regelung der Rechtsverhältnisse nichtehelicher Lebensgemeinschaften (Nichteheliche-Lebensgemeinschaften-Gesetz – NeLgG)“ vorgelegt, das dann infolge der Gesetzesinitiativen für homosexuelle Gemeinschaften ins Hintertreffen geriet.

<sup>2</sup> Oft als faktische Lebenspartnerschaft Homosexueller bezeichnet. Zur Differenzierung der nichtehelichen Partnerschaften vgl. MUSCHELER, K., Das Recht der Eingetragenen Lebenspartnerschaft. Begründung – Rechtsfolgen – Aufhebung – Faktische Partnerschaft. Berlin 2001, Rn. 37-40.

Lebenspartnerschaften“ beschlossen<sup>3</sup>, das am 1. Dezember 2000 den Bundesrat passierte<sup>4</sup>, am 16. Februar 2001 ausgefertigt und im Bundesgesetzblatt verkündet<sup>5</sup> wurde und am 1. August 2001 in Kraft trat. Der Gesetzgeber hat darin im Artikel 1, überschrieben mit „Gesetz über die Eingetragene Lebenspartnerschaft (Lebenspartnerschaftsgesetz – LPartG)“<sup>6</sup>, von den verschiedenen Möglichkeiten zur rechtlichen Gestaltung homosexueller Partnerschaften den Weg eines eigenständigen Instituts gewählt. Dem Lebenspartnerschaftsgesetzergänzungsgesetz (LPartGErgG) als Teil II des Gesetzgebungsvorhabens hat der Bundesrat jedoch seine Zustimmung verweigert<sup>7</sup> und es in den Vermittlungsausschuss verwiesen, wo es bis heute hängt<sup>8</sup>. Die Normenkontrollklagen der Sächsischen Staatsregierung, der Landesregierung des Freistaates Thüringen<sup>9</sup>

---

3 BT-Prot. 14/131, 12606 D-12630 C. FINGER, P., Die registrierte Lebenspartnerschaft – Überblick über die Neuregelung und kritische Bestandsaufnahme: MDR 55 (2001) 199 führt versehentlich den 11.11.2000 als Beschlussdatum an.

4 BR-Drucks. 738/00. SCHWAB, D., Eingetragene Lebenspartnerschaft – Ein Überblick: FamRZ 48 (2001) 386 erwähnt irrtümlich eine weitere Behandlung am 6.12.2000. Der Artikel ist auch abgedr.: SCHWAB (Anm. 5), 145-185.

5 BGBl. 2001 I 266ff; MUSCHELER (Anm. 2), Anhang 257ff; mit den jeweiligen amtlichen Begründungen des Koalitionsentwurfes (BT-Drucks. 14/3751) und des Rechtsausschusses (BT-Drucks. 14/4550) auch in MEYER, T. / MITTELSTÄDT, A., Das Lebenspartnerschaftsgesetz. Kommentierende Darstellung anhand der Materialien. Köln 2001, 31ff; SCHWAB, D. (Hrsg.), Die eingetragene Lebenspartnerschaft. Text, Amtliche Materialien, Abhandlungen. Bielefeld 2002, 3ff.

6 In dieser Untersuchung werden dem Vorschlag des offiziösen Kommentars – beide Autoren waren im Bundesministerium der Justiz am Gesetzgebungsverfahren zum LPartG beteiligt – von MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 21 Anm. 19 folgend mit der Abkürzung „LPartG“ nur die Regelungen des Art. 1, also das Lebenspartnerschaftsgesetz im engeren Sinn bezeichnet, nicht das Gesamtgesetz. Der Zitationsvorschlag von SCHWAB (Anm. 4), 387 verwirrt zu sehr.

7 BR-Drucks. 739/00; BR-Prot. 757, 551 (D) sowie Pressemitteilung des Bundesrates 198/2000 v. 1.12.2000.

8 Der am 8.12.2000 vom Dt. Bundestag angerufene Vermittlungsausschuss (BT-Drucks. 14/4878) vertagte seine Beratungen zum LPartGErgG am 7.2.2001 ergebnislos (Pressemitteilung des Bundesrates 6/2001 v. 7.2.2001) und setzte eine Bund-Länder-Arbeitsgruppe ein, die ausloten sollte, in welchen Punkten man sich mit der Opposition einigen könnte, um das eine oder andere CDU-geführte Bundesland zur Zustimmung im Bundesrat zu bewegen. Zur Entstehungsgeschichte vgl. MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 19-22; MUSCHELER (Anm. 2), Rn. 5-10; SCHWAB (Anm. 4), 385f; WEIB, A., „Eingetragene Lebenspartnerschaft“. Beendigung der Diskriminierung homosexueller Paare oder Anschlag auf die Ehe?: Iudicare Inter Fideles (FS GERINGER). St. Ottilien 2002, 555-559.

9 1 BvF 1/01.

sowie der Bayerischen Staatsregierung<sup>10</sup> wurden durch das in der Hauptsache mit 5:3 Stimmen ergangene Urteil des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts vom 17. Juli 2002 zurückgewiesen und die Vereinbarkeit des LPartG mit dem Grundgesetz erklärt<sup>11</sup>.

Ziel dieses Beitrags ist die Prüfung zweier Fragen: Welche Implikationen ergeben sich aus dem staatlichen Institut der ELP für das kirchliche Recht<sup>12</sup>? Und – ganz knapp – wie lässt sich der besondere Schutz der Ehe im Grundgesetz unserer Republik heute noch rechtfertigen?

## 1. NOCH MEHR MISSVERSTÄNDNISSE UND BEGRIFFSVERWIRRUNGEN

Das Lebenspartnerschaftsgesetz und das staatliche wie kirchliche Eherecht verwenden häufig die gleichen Begriffe, meinen damit aber oft Unterschiedliches. Dies führt zu Missverständnissen und Begriffsverwirrungen.

### 1.1 „... auf Lebenszeit“ ist nicht „unauflöslich“

Das Zustandekommen der ELP erfolgt wie der Eheabschluss im staatlichen Rechtsbereich nach den allgemeinen Regeln über Willenserklärungen, der Begründungsvorgang ist ähnlich konstruiert: In beiden Fällen wird die gegenseitige<sup>13</sup>, persönlich und bei gleichzeitiger Anwesenheit abgegebene Erklärung verlangt, „eine Partnerschaft auf Lebenszeit führen“<sup>14</sup> bzw. „die Ehe mitein-

---

<sup>10</sup> 1 BvF 2/01.

<sup>11</sup> BVerfG, 1 BvF 1/01 v. 17.7.2002, Abs.-Nr. 1.

<sup>12</sup> Zur Frage nach den Unterschieden im Wesen zwischen Ehe und dem neuen Institut der ELP vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen vom 3.6.2003: OssRom(dt.) 32/33 v. 8.8.2003, 10f Nrn. 2-4; WEIß (Anm. 8), 559-570.

<sup>13</sup> SCHWAB (Anm. 4), 387 Anm. 29 betont mit Recht, dass sich die beiden Erklärungen nicht parallel an den Vertreter der zuständigen Behörde richten – so aber die amtliche Begründung des LPartG: BT-Drucks. 14/3751, 36 –, sondern an den Partner „zur Wahrnehmung eines Beamten“.

<sup>14</sup> § 1 Abs. 1 Satz 1 LPartG. Gleich ist auch das Erfordernis der Einpaarigkeit, Bedingungen und zeitliche Befristungen sind hier wie dort unzulässig. Daneben sind aber auch Unterschiede im Erklärungsvorgang zwischen Ehe und ELP im staatlichen Rechtsbereich festzustellen. Beim Eingehen einer ELP muss z.B. zwingend und zusätzlich eine Erklärung über den Vermögensstand abgegeben werden (§ 6 Abs. 1 LPartG).

ander eingehen“<sup>15</sup> zu wollen. Nach dem Wortlaut des Gesetzes müssen in der Erklärung zweier gleichgeschlechtlicher Lebenspartner die Worte „Partnerschaft auf Lebenszeit“ fallen<sup>16</sup>. Sie erklären damit *verbaliter* mehr als Eheschließende nach staatlichem Recht; denn die tun nach § 1310 Abs. 1 Satz 1 BGB nur kund, „die Ehe miteinander eingehen“ zu wollen. Nach § 1353 Abs. 1 Satz 1 BGB wird die Ehe freilich „auf Lebenszeit geschlossen“. Allerdings nimmt der staatliche Gesetzgeber selber diese „verbindliche Zielvorgabe“<sup>17</sup> nicht sonderlich ernst, wie seine Scheidungsnormen zeigen. Nun kann natürlich auch eine ELP „aufgehoben“ werden<sup>18</sup> – gegenüber der Scheidung einer Ehe sogar noch erleichtert<sup>19</sup> –, was die Interpretation stützt, das „auf Lebenszeit“ sei im Sinne einer zum gegenwärtigen Zeitpunkt bestehenden Absicht zu verstehen, die ELP „auf Lebenszeit führen zu wollen“<sup>20</sup>.

Anders die kirchliche Sicht: Cc. 1056 CIC und 776 § 3 CCEO geben als eine der Eigenschaften, die aus dem Wesen<sup>21</sup> der Ehe entspringen, ihre Unauflöslichkeit an. Nach der bisherigen Differenzierung in eine äußere und innere Unauflöslichkeit und der daraus abgeleiteten Auflösungspraxis von Ehen in der katholischen Kirche wird allerdings nur den Eheleuten selbst die Möglichkeit abgesprochen, ihre Ehe zu lösen, nicht aber dem Papst. Falls eine Ehe nicht geschlechtlich vollzogen wurde, erachtet das Oberhaupt der katholischen Kirche sich als befähigt, diese aufzulösen, selbst wenn sie ein Sakrament ist; ebenso löst er nichtsakramentale Ehen auf, selbst wenn sie gültig geschlossen und vollzogen sind<sup>22</sup>. GÜTTLER<sup>23</sup> hat jüngst überzeugend dargelegt, dass die

15 § 1310 Abs. 1 Satz 1 BGB.

16 So auch MUSCHELER (Anm. 2), 69 Rn. 53.

17 KAISER, D., Das Lebenspartnerschaftsgesetz. Zur geplanten Gleichstellung homosexueller Partnerschaften aus familienrechtlicher Sicht: Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer und rechtlicher Perspektive. Texte einer Tagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll. epd-Dokumentation 23-24/01, H. 1, 19; in leicht erweiterter Fassung auch abgedr.: JZ 56 (2001) 617-625 (Zitat 618).

18 § 15 LPartG.

19 Belege bei WEIß (Anm. 8), 564f.

20 § 1 Abs. 1 Satz 1 LPartG. DORSEL, C., Grundzüge des neuen Lebenspartnerschaftsgesetzes: RNotZ (2001) 151 entgegen der Argumentation von MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 39, die nur auf den Gesetzestext verweisen.

21 In c. 1134 CIC lesen wir, dass die Ehe „ihrer Natur nach“ unauflöslich ist.

22 Lediglich die gültig geschlossene Ehe zwischen zwei Getauften, die auch auf „menschenswürdige Weise“ (c. 1061 CIC) geschlechtlich vollzogen wurde, kann nach cc. 1141 CIC bzw. 853 CCEO nur durch den Tod gelöst werden.

23 GÜTTLER, M., Die Ehe ist unauflöslich! Eine Untersuchung zur Konsistenz der kirchlichen Ehrechtsordnung. Essen 2002 (BzMK 34).

Praxis der Auflösung einer Ehe durch den Papst zwar mit dem Konsens- und Eheverständnis des CIC/1917 harmonisiert – Vertragsabschluss mit daraus entstehenden wechselseitigen Rechten und Pflichten, vor allem dem Recht und der Pflicht zu zeugungsgeeignetem Geschlechtsverkehr –, dass die Auflösungspraxis aber nicht mit der personalistisch geprägten Sicht der Ehe und dem geänderten Konsensverständnis des letzten Konzils in Einklang zu bringen ist<sup>24</sup>. In Umsetzung der Konzilsvorgabe definieren nämlich cc. 1057 § 2 CIC bzw. 817 § 1 CCEO den Willensakt als – nach wie vor ehebegründende und ebenso Rechtscharakter aufweisende – gegenseitige „personale Anheimgabe zu einer ganzheitlichen Schicksalsgemeinschaft“<sup>25</sup>. Wenn die Unauflöslichkeit als Wesenseigenschaft aber der Ehe von Natur aus eigen ist – was für das II. Vatikanische Konzil so klar war, dass trotz der schwierigen Auslegung der einschlägigen Bibelstellen<sup>26</sup> und der Kontroverse in der Dogmatik um die Interpretation von cc. 5 und 7 der 24. Sitzung des Tridentinums darüber nicht diskutiert wurde –, dann gilt dies für jede gültig geschlossene Ehe, die folglich durch niemanden mehr gelöst werden kann. Was Gott verbunden hat, kann der Mensch nicht trennen, selbst wenn er es wollte. Die noch gängige Praxis der katholischen Kirche nach dem Konzept „gültig aber auflösbar“ ist von den beiden Wurzeln des *Privilegium Paulinum*<sup>27</sup> und des Kompromisses ALEXANDERS III. her (Begründung der Ehe durch den Konsensaustausch, aber erst der Vollzug macht sie unauflöslich) als Relikt des Vertragsmodells zwar erklärbar, war aber auch schon vor dem II. Vatikanum inkonsequent und ist nun unter dem Vorzeichen eines personalistischen Verständnisses der Ehe als umfassendem und unwiderruflichem Schicksalsbund für das ganze Leben noch weniger plausibel. „Was in Recht und Praxis der katholischen Kirche als ‚Auflösung der Ehe‘ bzw. ‚Auflösung des Ehebandes‘ bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Zulassung eines Geschiedenen zu einer neuen Eheschließung in bestimmten Fällen.“<sup>28</sup> GÜTTLER schlägt als Weg dazu vor, das Ehe-

24 Zum Verständniswechsel vgl. bes. LÜDICKE, K., *Matrimonial Consent in Light of a Personalist Concept of Marriage. On the Council's New Way of Thinking about Marriage*: StCan 33 (1999) 473-503; knapp auch DERS., *In der Sackgasse? Das kirchliche Lehramt und die wieder verheirateten Geschiedenen: Ius Canonicum in Oriente et Occidente* (FS FÜRST). Berlin u.a. 2003, 715ff.

25 Ebd., 716. C. 1057 § 2 CIC lautet: „Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium.“ C. 817 § 1 CCEO ersetzt nur das „sese“ durch ein einfaches „se“.

26 Hier ist v.a. auf das Jesus-Wort in Mk 10,11-12 hinzuweisen.

27 Biblische Quelle in 1 Kor 7,15 „ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden“.

28 WEIß, A., *Wie unauflöslich ist die Ehe? Wichtigkeit und Auflösung der Ehe in Recht und Praxis der Katholischen Kirche*: PUZA, R. / KUSTERMAN, A.P. (Hrsg.), *Beginn*

hindernis des trennenden Ehebandes anders zu umschreiben und mit einer Disklausel zu versehen.

## 1.2 Mängel im Begründungswillen mit unterschiedlichen Rechtsfolgen

Der Willensakt zu einer Ehe oder einer ELP muss im staatlichen Bereich in rechtmäßiger Weise manifestiert werden, die Erklärung darüber „vor der zuständigen Behörde“<sup>29</sup> bildet den Kern des formgebundenen und gestaltenden zivilrechtlichen Vertrages<sup>30</sup>. Überraschend sind jedoch die Rechtsfolgen im Falle des Fehlens der Voraussetzungen völlig unterschiedlich: Während Mängel im inneren Willen<sup>31</sup> für die Gültigkeit der Erklärung beim staatlichen Eheabschluss keine Rolle spielen, unterliegen die Erklärungen beider Partner zur Begründung einer ELP den allgemeinen Regeln des BGB über Willensäußerungen. Ein Verstoß gegen persönliche Voraussetzungen zur Eheschließung<sup>32</sup> zieht nach § 1314 BGB die Wirksamkeit des Rechtsvorgangs, aber ebenso die mögliche spätere Aufhebbarkeit der Ehe mit einer *ex nunc*-Wirkung nach sich<sup>33</sup>; im Falle der ELP jedoch bleibt beim gleichen Sachverhalt der versuchte Begründungsvorgang nach § 1 Abs. 2 Nr. 4 LPartG unwirksam – es liegt sozusagen eine „Nicht-ELP“ oder Scheinpartnerschaft vor –, da Sonderregelungen über Willensmängel im LPartG fehlen und auch keine Verweisung auf §§ 1310 Abs. 3 oder 1315 BGB erfolgt<sup>34</sup>.

Das kirchliche Recht verlangt zur gültigen Konsensabgabe bei der Eheschließung nicht nur die Erklärung des Ehewillens „in rechtmäßiger Weise“, sondern auch zwei „*personae iure habiles*“<sup>35</sup>. Wer die Voraussetzungen dazu

---

und Ende der Ehe. Aktuelle Tendenzen in Kirchen- und Zivilrecht. Heidelberg 1994, 71.

<sup>29</sup> § 1 Abs. 1 Satz 3 LPartG, die genaue Festlegung der Behörde liegt in der Kompetenz der Bundesländer.

<sup>30</sup> SCHWAB (Anm. 4), 387; für die staatliche Ehe GIESEN, D., Die bürgerliche Eheschließung und Ehescheidung: HdbKathKR<sup>2</sup>, 1002. Grundlage ist in beiden Fällen das aus dem kirchlichen Eherecht stammende Konsensprinzip.

<sup>31</sup> Ob z.B. das „Ja“ freiwillig gegeben wurde oder auf Drohungen beruhte, die Erklärung einen anderen Zweck als die Eheschließung verfolgte, sie auf einem Irrtum über eine wesentliche persönliche Eigenschaft des Gatten fußte oder aufgrund einer arglistigen Täuschung erfolgte.

<sup>32</sup> Z.B. Heirat infolge arglistiger Täuschung oder Drohung sowie Scheinehe.

<sup>33</sup> § 1313 Satz 2 BGB.

<sup>34</sup> Anderer Ansicht GRZIWOZ, H., Die Lebenspartnerschaft zweier Personen gleichen Geschlechts: DNotZ (2001) 293.

<sup>35</sup> C. 1057 § 1 CIC.



nicht mitbringt, weil ein trennendes Ehehindernis<sup>36</sup> oder ein Konsensmangel<sup>37</sup> bei ihm vorliegt, kann keinen rechtswirksamen Initialkonsens abgeben und deshalb keine gültige Ehe schließen. Diese ungültige „Ehe“ ist freilich unter bestimmten Voraussetzungen konvalidierbar oder es kann, wenn sie zerbrochen ist, kirchenamtlich ihre Nichtexistenz festgestellt werden. Die Rechtsfolgen von Mängeln bei der Willensabgabe zur Begründung einer Lebenspartnerschaft gleichen unter dem Aspekt der rechtlichen Nichtexistenz denen der kirchlichen Eheschließung<sup>38</sup>, ohne freilich die Voraussetzungen auch nur im entferntesten mit dem kirchlichen Recht gemeinsam zu haben<sup>39</sup>.

### 1.3 „consortium totius vitae“ – „eheliche Lebensgemeinschaft“ – „gemeinsame Lebensgestaltung“

Noch verworrener wird die Situation, wenn man die personenrechtlichen Wirkungen der jeweiligen Begründungserklärung näher besieht. Ehegatten sind nach § 1353 Abs. 1 Satz 2 BGB „zur ehelichen Lebensgemeinschaft“ verpflichtet. Als Grundelemente dieser Lebensgemeinschaft gelten innere Bindungen zwischen den Gatten, gelebt in häuslicher Gemeinschaft mit gemeinsamen Haushalt und am dichtesten manifestiert in der Geschlechtsgemeinschaft mit der Pflicht zur ehelichen Treue, weiterhin die Pflicht zur Mitsorge in gemeinsamen Angelegenheiten wie Kindererziehung, Haushaltsführung und Freizeitplanung, in eigenen persönlichen Angelegenheiten die Pflicht zur Rücksichtnahme auf den Ehegatten, in persönlichen Angelegenheiten des Gatten die Pflicht zum Beistand, zu Fürsorge und Unterstützung sowie allgemein die Verpflichtung zur Verantwortung der Gatten füreinander.

---

<sup>36</sup> Cc. 1083-1094 CIC, 800-812 CCEO.

<sup>37</sup> Cc. 1095-1107 CIC, 818-827 CCEO.

<sup>38</sup> LÜDICE, K., MKCIC Einl. vor 1055, 7 meint mit Recht, dass sich „in Fragen des Ehwillens kaum Vergleichsmöglichkeiten zwischen staatlichem und kirchlichen Recht“ ergeben.

<sup>39</sup> Nach MUSCHELER (Anm. 2), 77 Rn. 66 zeigt sich hier „am klarsten, dass das Gesetz die Lebenspartnerschaft als reinen Vertrag betrachtet“. In die gleiche Richtung weist auch die Tatsache, dass eine Ehe bei bestehender Lebenspartnerschaft geschlossen werden kann. Die Kommentarliteratur (siehe bes. MUSCHELER [Anm. 2], 139ff Rn. 145ff; MEYER / MITTELSTÄDT [Anm. 5], 36f mit weiterer Lit.; KAISER, D., „Entpartnerung“ – Aufhebung der eingetragenen Lebenspartnerschaft gleichgeschlechtlicher Partner: FamRZ 49 [2002] 868f (abgedr. auch: SCHWAB [Anm. 5], 285ff mit weiterer Lit.); vorsichtig SCHWAB [Anm. 4], 389) interpretiert überwiegend das absurde Schweigen des Gesetzgebers hierzu – der umgekehrte Fall, also die Begründung einer ELP bei bestehender Ehe, wird in § 1 Abs. 2 Nr. 1 LPartG ausdrücklich verwehrt – im Sinne einer automatischen Auflösung der ELP durch die Eheschließung.

Diese Grundpflichten der Eheleute werden im neuen Gesetzeswerk für die Lebenspartner erheblich ausgedünnt und vernebelt. Beide Partner müssen nach § 1 Abs. 1 Satz 1 LPartG erklären, „miteinander eine Partnerschaft auf Lebenszeit führen zu wollen.“ Als Kern dieser Partnerschaft wird in § 2 LPartG Satz 1 die Verpflichtung zu „Fürsorge und Unterstützung sowie zur gemeinsamen Lebensgestaltung“ genannt. In Satz 2 heißt es dann weiter, die Lebenspartner „tragen füreinander Verantwortung.“ Zunächst wird also die aus dem ehelichen Verhältnis abgeleitete gegenseitige Beistandspflicht<sup>40</sup> in allen Lebenslagen angeführt, die Lebenspartnerschaft erscheint somit als eine wechselseitige „Einstellungs- und Verantwortungsgemeinschaft“<sup>41</sup>. Im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestages wurde dann noch die Verpflichtung zur „gemeinsamen Lebensgestaltung“ hinzugefügt. Dem Wortlaut des Gesetzestextes nach handelt es sich dabei um eine eigenständige Pflicht, nach der amtlichen Begründung für die Erweiterung jedoch „konkretisiert“ die Hinzunahme lediglich die Pflichten zu gegenseitiger Fürsorge, Unterstützung und Verantwortung in der Weise, dass jeder Lebenspartner „auf die gemeinsame Lebensgestaltung Rücksicht zu nehmen“<sup>42</sup> hat. Die Pflicht zur gemeinsamen Lebensgestaltung dünnt sich somit in eine Pflicht zur Rücksichtnahme auf die gemeinsame Lebensgestaltung aus. Nur bei großzügiger Auslegung wird man darin eine „gewisse Ausrichtung des Lebens der Partner aufeinander“<sup>43</sup> angesprochen sehen können. Denn vom Gesetzgeber wird keine echte und schon gar keine umfassende Lebensgemeinschaft<sup>44</sup> intendiert, ja nach dem Gesetzestext nicht einmal die Gestaltung des gemeinsamen Lebens – das ist noch mal etwas anderes als die gemeinsame Lebensgestaltung. § 2 LPartG schließt eine ELP ohne Lebensgemeinschaft nicht aus, es fehlen absichtlich normative Vorgaben für die häusliche Gemeinschaft<sup>45</sup>. Daran ändert die offensichtliche Annahme

---

40 Vgl. SCHWAB, D., Familienrecht, 102000, Rn. 103.

41 BT-Drucks. 14/3751, 36: SCHWAB (Anm. 5), 7; MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 39; MUSCHELER (Anm. 2), 133 Rn. 138.

42 Ebd.

43 SCHWAB (Anm. 4), 390. Für MUSCHELER (Anm. 2), 133 Rn. 138 ist in der Begründung des Rechtsausschusses zu § 2 LPartG „der Gipfel der Konfusion erreicht. ... Die Begründung ist in sich sinnlos. Sie soll mit vielen nebulösen Worten die wahre Absicht des Gesetzgebers verschleiern: Die Absicht, nichts zu ändern und gleichzeitig den Eindruck zu erwecken, als habe man etwas geändert.“

44 So mit Recht MUSCHELER (Anm. 2), 61 Rn. 45.

45 Analog zu § 1353 Abs. 1 Satz 2 BGB für die Ehe.

des Gesetzgebers<sup>46</sup> nichts, dass die Partner einer ELP in der Regel zusammenleben und einen gemeinsamen Haushalt führen<sup>47</sup>.

In den kirchlichen Gesetzbüchern wird die Ehe unter dem Bild des Bundes als „consortium totius vitae“<sup>48</sup> umschrieben, als umfassende „Schicksalsgemeinschaft des ganzen Lebens“. Der Ehebund als konsensual konstituierte engste Lebensgemeinschaft zweier heterosexueller Personen umfasst das bedingungslose Ja der Partner zueinander im Hinblick auf eine „gesamtpersonale Lebens- und Liebesgemeinschaft“<sup>49</sup>, die ihrem Wesen nach durch Ausschließlichkeit und unbeschränkte Dauer gekennzeichnet sowie auf die gleichrangigen Ziele Gattenwohl und Nachkommenschaft hingeordnet ist. Die innigste Begegnungsmöglichkeit zwischen Mann und Frau ist in der Geschlechtsgemeinschaft gegeben<sup>50</sup>. Eine „partiell-teleologische Akzeptierung des Partners“<sup>51</sup> reicht nicht aus, um den Wertekomplex des *bonum coniugum* zu realisieren. Dieses Wohl der Gatten wird in der ehelichen Lebensgemeinschaft nur erreichbar sein, wenn beide die Personenwürde des anderen achten und ihren Alltag in gleichberechtigter Partnerschaft als konkreter Realisierungsform der ehelichen Lebensgemeinschaft gestalten.

Das Wort „Partnerschaft“ ist nun aber zum Leidwesen des umfassenderen Verständnisses von *bonum coniugum* durch den staatlichen Gesetzgeber usurpiert. „Lebenspartner“ sind zwei gleichgeschlechtliche Personen, die in einer ELP leben<sup>52</sup>. Nach der Abänderung von § 2 Abs. 2 Satz 1 Sicherheitsüberprü-

---

<sup>46</sup> Begründung zu Abschn. 2 LPartG = BT-Drucks. 14/3751, 36; SCHWAB (Anm. 5), 6; MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 38f; MUSCHELER (Anm. 2), 132 Rn. 136; vgl. SCHWAB (Anm. 4), 390f.

<sup>47</sup> BT-Drucks. 14/3751, 36 – wie übrigens auch die Regelungen des LPartG zum Getrenntleben verraten (§ 12 Unterhaltsanspruch, § 13 Hausratverteilung, § 17 „gemeinsame Wohnung“).

<sup>48</sup> Vgl. cc. 1055 § 1 CIC bzw. 776 § 1 CCEO.

<sup>49</sup> LÜDECKE, N., Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonistischer Auswertung. Würzburg 1989, 892.

<sup>50</sup> MUSCHELER (Anm. 2) weist an mehreren Stellen seines Buches mit Recht darauf hin, dass laut Gesetzestext im LPartG keine homosexuellen Beziehungen zwischen den Partnern einer ELP verlangt sind. Auch nach MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 25 und 39f lässt sich aus der „gemeinsamen Lebensgestaltung“ keine Verpflichtung zur Geschlechtsgemeinschaft herleiten.

<sup>51</sup> LÜDECKE (Anm. 49), 857.

<sup>52</sup> Falsch ist daher die Verwendung des Begriffs in §§ 6 Abs. 1, 7 Abs. 2 u. 16 Abs. 1 LPartG – leider nicht die einzigen Mängel eines, vorsichtig ausgedrückt, „technisch ohnehin nicht besonders brillanten Gesetzes“ (MUSCHELER [Anm. 2], 219 Rn. 246).

fungsgesetz v. 20.4.1994<sup>53</sup> und § 29 d Abs. 3 Satz 6 Luftverkehrsgesetz v. 27.3.1999<sup>54</sup> ist der Begriff im staatlichen Rechtsbereich nun im Sinne des LPartG den gleichgeschlechtlichen Beziehungen exklusiv vorbehalten<sup>55</sup>. Nicht nur diese Reservierung erscheint hinterfragbar<sup>56</sup>, wenigstens genauso problematisch sind die Verwendung des allgemeinsprachlichen Begriffes „Partnerschaft“ in spezifisch juristischem Sinn und die vielen terminologischen Anleihen bei der ehelichen Lebensgemeinschaft unter Verwässerung deren Inhalts. Im LPartG klingen die Komplexe sittlich legitimer Erwartungshaltungen und Ansprüche an den Partner – die hier für Eheleute nur sehr skizzenhaft entfaltet werden können – allenfalls rudimentär an. Missverständnisse sind so vorprogrammiert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Der staatliche Gesetzgeber verrät in seinen Aussagen zu den Essentialia der ELP wenig institutionelles Denken. Die ELP ist zwar wie die Ehe nun formal eine institutionalisierte Form des Zusammenlebens, aber doch eher ein vertragsrechtliches Geschehen. Obwohl man von den Grundaussagen zur ELP im LPartG her ihr aber kaum den Mantel eines familienrechtlichen Instituts umhängen kann<sup>57</sup>, stellt der Gesetzgeber Ehe und ELP in den Rechtsfolgen größtenteils gleich, was die Unterschiede zur Ehe nivelliert und den in Art. 6 Abs. 1 GG verbürgten besonderen Schutz derselben durch die Aberkennung exklusiver Privilegien faktisch unterläuft<sup>58</sup>.

---

An anderer Stelle bezeichnet der gleiche Autor das LPartG, das er als „unverkennbaren rechtspolitischen Fortschritt“ (33 Rn. 19) wertet, noch schärfer als „technisch gesehen ... schlecht, um nicht zu sagen eine Katastrophe“ (29 Rn. 17). SCHWAB (Anm. 4), 387 zählt das Reformgesetz, „wie so manches Gesetzesprodukt der jüngsten Vergangenheit, nicht zu den Ruhmestaten der Gesetzgebungstechnik“.

53 MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 97f (Synopsis der bisherigen und der neuen Fassung); SCHWAB (Anm. 5), 113 (nur neuer Gesetzestext); MUSCHELER (Anm. 2), 53 Rn. 37.

54 MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 248f (Synopsis der bisherigen und der neuen Fassung); SCHWAB (Anm. 5), 141 (nur neuer Gesetzestext); MUSCHELER (Anm. 2), 53 Rn. 37.

55 MEYER / MITTELSTÄDT (Anm. 5), 33.

56 DIEDERICHSEN, U., Homosexuelle – von Gesetzes wegen?: NJW 53 (2000) 1842; MUSCHELER (Anm. 2), 52 Rn. 36.

57 Ähnlich MUSCHELER (Anm. 2), 77 Rn. 66.

58 Das Urteil des BVerfG v. 17.7.2002 (Anm. 11) ist in dieser Hinsicht wenig überzeugend, was hier nicht entfaltet werden kann. Kritisch v.a. BRAUN, J., „Ein neues familienrechtliches Institut“. Zum Inkrafttreten des Lebenspartnerschaftsgesetzes: JZ 57 (2002) 25ff; TETTINGER, P.J., Kein Ruhmesblatt für „Hüter der Verfassung“: JZ 57 (2002) 1146-1151. Zur Vereinbarkeit des LPartG mit der Verfassung schon früher

Die ELP erscheint als gleichgeschlechtliche Ehe light mit fast vollen Ehwirkungen. Seit der Existenz des LPartG ist die Ehe jedenfalls nicht mehr der gesetzliche Regelfall einer Partnerschaft, der staatliche Gesetzgeber selbst untergräbt durch das neue Regelwerk die bisherige Leitbildfunktion der Ehe nachdrücklich<sup>59</sup>.

## 2. AUSWIRKUNGEN IM KIRCHLICHEN DIENST- UND ARBEITSRECHT

Das LPartG wirft für die katholische Kirche in unserem Land auch im Dienst- und Arbeitsrecht Probleme auf. Diese Materie stellt ja einen vom Selbstbestimmungsrecht des Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV eigengeprägten Rechtsbereich dar. Wie wird die katholische Kirche reagieren, wenn Beschäftigte in Einrichtungen<sup>60</sup>, deren Träger sie ist, eine ELP eingehen? Kann sie das tolerieren, obwohl sie die staatlicherseits getroffene Regelung grundsätzlich ablehnt? Muss sie vielleicht sogar die persönliche Entscheidung hinsichtlich der Form des Zusammenlebens zweier Menschen als dem individuellen Eigenbereich zugeordnet hinnehmen, in dem die Rechtspflicht zur amtsgemäßen Lebensführung eben keine Anwendung finden kann?

Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner Grundsatzentscheidung vom 4. Juni 1985<sup>61</sup> den verfassten Kirchen im Rahmen des auch für sie geltenden Arbeitsvertragsrechts zugestanden, ihr Selbstverständnis in der Festlegung spezi-

---

vgl. bes. ROBBERS, G., Eingetragene Lebenspartnerschaften. Verfassungsrechtliche Überlegungen: NJW 54 (2001) 779-786.

<sup>59</sup> Die „Erwägungen“ der römischen Glaubenskongregation (Anm. 12) sagen treffend: „Staatliche Gesetze sind Strukturprinzipien des Lebens der Menschen in der Gesellschaft ... Lebensformen und darin sich ausdrückende Modelle gestalten das gesellschaftliche Leben nicht nur äußerlich, sondern neigen dazu, bei den jüngeren Generationen das Verständnis und die Bewertung der Verhaltensweisen zu verändern. Die Legalisierung von homosexuellen Lebensgemeinschaften würde deshalb dazu führen, dass das Verständnis des Menschen für einige sittliche Grundwerte verdunkelt und die eheliche Institution entwertet würde“ (Nr. 6). Die „Erwägungen“ enthalten keine neuen Lehraussagen, sondern wollen den Bischöfen zur Abfassung spezifischer Stellungnahmen einige „rationale Argumente gegen die rechtliche Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften“ in biologischer und anthropologischer, sozialer und rechtlicher Hinsicht liefern (Einleitung).

<sup>60</sup> Z.B. Personal in Kindergärten, Altenheimen und Krankenhäusern, Kirchenbeamte und in der Pastoral tätige Kleriker wie Laien.

<sup>61</sup> 2 BvR 1703/83, 1718/83 und 856/84; BVerfGE 70, 138-173; AfKR 154 (1985) 253-276; LÜDICHE, K., Loyalität und Arbeitsverhältnis im Kirchendienst: Engagement 4 (2002) 241.

fischer Loyalitätspflichten<sup>62</sup> und -obliegenheiten<sup>63</sup> der Mitarbeiter zu verwirklichen. Sie können im individualrechtlichen Bereich des eigenen Dienst- und Arbeitsrechts verbindlich festlegen<sup>64</sup>, „was ‚die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Verkündigung erfordert‘, was ‚spezifisch kirchliche Aufgaben‘ sind, was ‚Nähe‘ zu ihnen bedeutet, welches die ‚wesentlichen Grundsätze der Glaubens- und Sittenlehre‘ sind und was als – gegebenenfalls schwerer – Verstoß<sup>65</sup> gegen diese Grundsätze anzusehen ist“<sup>66</sup>. Darf zwar damit die Lebensführung eines kirchlichen Dienstnehmers nicht total reglementiert<sup>67</sup> werden, ist

- 
- 62 Jedem Mitarbeiter und jeder Mitarbeiterin in der Kirche ist die Pflicht auferlegt, sich in seiner/ihrer persönlichen Lebensführung so zu verhalten, dass er/sie den Zielen der kirchlichen Dienstgemeinschaft, in der er/sie arbeitet, nicht schadet. Die Verletzung einer Loyalitätspflicht, der ein revidierbares Verhalten zugrunde liegt, also keines, das einen nicht oder kaum mehr zu verändernden Dauerzustand geschaffen hat, kann zur verhaltensbedingten Kündigung führen. Beispiel: Kirchenaustritt oder ehebrecherische Beziehung.
- 63 Darunter sind die Anforderungen an einen Mitarbeiter im außerdienstlichen Bereich zu verstehen. Werden Obliegenheiten verletzt, die einen Dauercharakter aufweisen, kann das einen Mitarbeiter ungeeignet machen zum konkreten Dienst mit der Folge einer möglichen personbedingten Kündigung. Beispiel: Heirat der Leiterin des katholischen Gymnasiums mit einem geschiedenen Mann, dessen Erstehe nach kanonischem Recht fortbesteht. Zur Unterscheidung KLAR, W., Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht und die kündigungsrechtliche Relevanz kirchenspezifischer Loyalitätsobliegenheiten im Rahmen von kirchlichen Arbeitsverhältnissen. Augsburg 1993, 97ff.
- 64 MARX, S., Die arbeitsrechtliche Kirchlichkeitsklausel im Spannungsfeld zwischen kirchlichen Anforderungen und staatlichem Recht. Frankfurt a.M. 1990, 15; ISENSEE, J., Kirchliche Loyalität im Rahmen des staatlichen Arbeitsrechts: Rechtsstaat, Kirche, Sinnverantwortung (FS OBERMAYER). München 1986, 206f; MAYER-MALY, T., Loyalitätspflichten von Arbeitnehmern im Kirchendienst: Im Dienst von Kirche und Staat (GS HOLBÖCK). Wien 1985, 619; RICHARDI, R., Arbeitsrecht in der Kirche, München 32000, 74; HAMMER, U., Kirchliches Arbeitsrecht. Handbuch. Frankfurt a.M. 2002, 97ff.
- 65 HEIMERL, H. / PREE, H., Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche. Regensburg 1993, 787 Rn. 6/536ff betonen mit Recht das Erfordernis der Beweisbarkeit eines Verstoßes, um diesen dienstrechtlich urgieren zu können.
- 66 LISTL, J., Aktuelle Rechtsfragen in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland: SCHNIZER, H. / WOISETSCHLÄGER, K. (Hrsg.), Kirche und Staat – Symbol und Kunst. Würzburg 1987, 91; NIEBLER, E., Abgestufte Loyalität: AfKKR 159 (1990) 465. Zustimmend zum Beschluss des BVerfG ebenso RÜTHERS, B., Wie kirchentreu müssen kirchliche Arbeitnehmer sein?: NJW 39 (1986) 356-359; DÜTZ, W., Das Bundesverfassungsgericht zur Kündigung kirchlicher Arbeitsverhältnisse: NZA 3 (1986) Beilage zu H. 3, 11-15.
- 67 CAMPENHAUSEN, A. Frh. v., Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen im kirchlichen Bereich: EssGespr 18, 28; HEIMERL / PREE (Anm. 65), 689 Rn. 6/105. Diese Grenze ergibt sich nach RÜFNER, W., Indi-

auf der anderen Seite höchstrichterlich doch klargestellt, dass die Kirche an ihre Mitarbeiter über die allgemeinen Dienstplichten hinausgehende Anforderungen an ein Verhalten im außerdienstlichen Bereich stellen darf, deren Erfüllung möglich sein muss, ohne mit rechts- und sozialstaatlichen Mindestanforderungen in Konflikt<sup>68</sup> zu kommen. Die im Wege des Vertragsrechts festgelegten Loyalitätsobliegenheiten dienen „der Wahrung der kirchlichen Ordnung auch in der persönlichen Lebensführung, sprich dem außerdienstlichen Verhalten, und sind für die Wahrung der Glaubwürdigkeit der Kirchen bei der Verkündigung und ihrem gesamten Wirken in der Welt notwendig“<sup>69</sup>.

Für unsere Fragestellung sind drei Verlautbarungen der deutschen Bischöfe zu befragen:

- Die „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“<sup>70</sup> vom 22. September 1993 (GO), in der die DBK die einstellungs- und kündigungsrelevanten Verhaltensobliegenheiten ihrer Mitarbeiter präzisierte (folgend: *Grundordnung*).
- Die „Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie“ vom 28. September 1995<sup>71</sup> speziell für den pastoralen Dienst (folgend: *Richtlinien*).

---

vidualrechtliche Aspekte des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts: HdbStKirchR 21995, 904 aus der Tatsache, dass das bürgerlich-rechtliche Arbeitsverhältnis der kirchlichen Mitarbeiter kein kirchliches Statusverhältnis sein dürfe.

- <sup>68</sup> Der Beschluss des BVerfG v. 4.6.1985 (Anm. 61) nennt als Grenzen der Selbstbestimmung bei der Festlegung besonderer Loyalitätspflichten im kirchlichen Dienst das Willkürverbot (Art. 3 Abs. 1 GG), den Begriff der guten Sitten (§ 138 Abs. 1 BGB) und den ordre public (Art. 6 EGBGB); dazu RÜFNER, W., Arbeitsverhältnisse im kirchlichen Dienst: FS der Rechtswissenschaftlichen Fakultät zur 600-Jahr-Feier der Universität zu Köln. Köln u.a. 1988, 800; DERS. (Anm. 67), 903f; DÜTZ, W., Kirchliche Festlegung arbeitsvertraglicher Kündigungsgründe?: NJW 43 (1990) 2026f; JURINA, J., Kirchenfreiheit und Arbeitsrecht: Demokratie in Anfechtung und Bewährung (FS BROERMANN). Berlin 1982, 808f.
- <sup>69</sup> MÜLLER-VOLBEHR, G., Europa und das Arbeitsrecht der Kirchen. Heidelberg 1999, 26.
- <sup>70</sup> Sie wurde von der DBK am 22.9.1993 als einheitliche Regelung beschlossen, stellt jedoch kein Allgemeindekret der DBK nach c. 455 § 1 CIC dar, sondern musste vom einzelnen Bischof als Diözesangesetz erlassen werden. Ihr Geltungsanspruch bemisst sich nach cc. 8 § 2 und 29 CIC. Die *Grundordnung* ist abgedr.: DDB 51, 15-21, die „Begründung“ der Prof. DÜTZ und RICHARDI ebd., 23-38; AfkKR 162 (1993) 502-507.
- <sup>71</sup> DDB 55, 5f; *Erläuterungen* ebd., 7-11; AfkKR 164 (1995) 468-473. Die *Richtlinien* sind die im Titel gleiche, inhaltlich jedoch revidierte Fassung ihrer Vorgängerin von 1978/79 (DDB 22, 109-115). Zu ihrer Entstehungsgeschichte und Rechtsrelevanz vgl. WEIB, A., Die „Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im

- Die „Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zur Unvereinbarkeit von Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz mit den Loyalitätsobliegenheiten nach der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ vom August 2002 (folgend: *Erklärung*).

## 2.1 „Partnerschaftliches Zusammenleben ohne kirchenrechtlich gültige Eheschließung“ in den Richtlinien

Art. 1 der *Richtlinien* lautet:

„Im pastoralen Dienst ist das persönliche Lebenszeugnis im Sinne der Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, insbesondere auch im Hinblick auf Ehe und Familie, erforderlich. Damit verträgt sich kein partnerschaftliches Zusammenleben ohne kirchenrechtlich gültige Eheschließung.“<sup>72</sup>

Auch wenn die Tatbestandserfassung von Satz 2 nicht ganz leicht ist, lässt sich doch sicher feststellen, dass in Art. 1 der *Richtlinien* die ELP nicht erfasst ist. Was meint hier „partnerschaftliches Zusammenleben“? „Partner“/„Partnerschaft“ ist im deutschen Sprachgebrauch ein offener Begriff und keinesfalls auf die Ehe begrenzt. Man spricht z.B. von Partnern in gemeinsamen Anwaltskanzleien, Arztpraxen, von Geschäftspartnern; partnerschaftlich zusammenleben können Mitglieder einer Wohngemeinschaft, aber auch Familienmitglieder wie beispielsweise Geschwister, ein Elternteil mit dem erwachsenen eigenen Kind usw.

Wenn die Bedeutung der verwendeten Worte nicht klar ist, sind kirchliche Gesetze nach c. 17 CIC u.a. zu interpretieren aus deren Entstehungsgeschichte und von der damit verbundenen Absicht des Gesetzgebers her. Die Wendung „ohne kirchenrechtlich gültige Eheschließung“ in beiden Fassungen<sup>73</sup> der

---

pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie“ vom 28. September 1995: *Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist* (FS LISTL). Berlin 1999, 548ff.

<sup>72</sup> Art. 1 der *Richtlinien* 1978/79 lautete: „Ein eheähnliches Zusammenleben, d.h. ein Zusammenleben ohne kirchlich gültige Eheschließung, ist mit der Übernahme oder Ausübung eines pastoralen Dienstes nicht vereinbar.“ Die Synopse zeigt, dass Satz 1 1995 neu hinzugefügt wurde, womit die Forderung nach dem ehelich-familiären Lebenszeugnis zum dienstrechtlichen Grundsatz mit formellem Rang erhoben wurde. Die Verbindung von Art. 1 Satz 1 und 2, verbal gefasst in „damit verträgt sich kein ...“, soll zum Ausdruck bringen, dass das „partnerschaftliche Zusammenleben ohne kirchenrechtlich gültige Eheschließung“ im Gegensatz steht zur Grundsatzforderung des persönlichen Lebenszeugnisses in Satz 1.

<sup>73</sup> Die Ersetzung von „kirchlich“ durch „kirchenrechtlich“ ist eine Verbesserung, wenn dadurch auch der Inhalt der Norm noch nicht ohne weiteres erhellt.



*Richtlinien* lässt erkennen, was vom Gesetzgeber intendiert war und ist, nämlich eine auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaft heterosexueller Partner auszuschließen, in der eine kirchliche Eheschließung nicht gewollt<sup>74</sup> wird<sup>75</sup>. Nach c. 1055 § 1 CIC können aber nur Mann und Frau eine Ehe schließen, nicht zwei gleichgeschlechtliche Partner. Es ging also dem Gesetzgeber darum, einer nichtehelichen heterosexuellen Partnerschaft, die als Alternative zur Ehe hätte verstanden werden können, einen Riegel vorzuschieben, weil eine solche das persönliche Lebenszeugnis für die katholische Lehre von Ehe und Familie verstellen würde und so mit dem pastoralen Dienst unvereinbar wäre<sup>76</sup>.

Zum gleichen Ergebnis führt die Entstehungsgeschichte der Norm. Die *Richtlinien* 1978/79 sprachen vom „eheähnlichen Zusammenleben“, das sie in der Apposition als „ein Zusammenleben ohne kirchlich gültige Eheschließung“ definierten. Die geltende Norm ersetzt nun das „eheähnlich“ durch „partnerschaftlich“. „Eheähnlich“ spricht im staatlichen Rechtsbereich die nichteheliche Lebensgemeinschaft von Mann und Frau an<sup>77</sup>, nicht die zwischen zwei gleichgeschlechtlichen Personen. So erfreulich es ist, dass im Zusammenhang mit Ehe und Familie im kirchlichen Rahmen von Partnerschaft die Rede ist, so unsinnig und juristisch absurd ist in einem Gesetzestext der Austausch des Wortes „eheähnlich“ durch „partnerschaftlich“. Hat man vielleicht die Formulierung des Tatbestandes nur geändert, um den staatlichen *terminus techni-*

---

<sup>74</sup> Da ein kirchlicher Dienstnehmer, der mit seinem heterosexuellen Partner unverheiratet zusammenlebt, durchaus in die Situation kommen kann, seine Lebensverhältnisse durch eine Eheschließung ordnen zu wollen, ist der kirchliche Dienstgeber gut beraten, in diesem Fall nur dann dienstrechtlich einzuschreiten, wenn ein Paar schon seit längerer Zeit ohne Eheschließung zusammenlebt und daran festhalten will.

<sup>75</sup> Diese Interpretation ergibt sich durch negative Selektion. Anvisiert kann nicht die nicht bekannte ungültige Eheschließung sein, die aus einem unbemerkten Ebehindernis, Konsensmangel oder Formfehler herrührt, denn dieser Mangel kann nach seinem Bekanntwerden durch Konvalidation oder Sanation behoben werden. Nicht umfasst, weil in Art. 5 der *Richtlinien* eigens geregelt, ist ebenso die zivilrechtliche Eheschließung, die jemand im Wissen darum eingeht, dass eine nach der staatlichen Scheidung dem äußeren Rechtsschein nach gültige Eheschließung im kirchlichen Bereich gar nicht möglich ist.

<sup>76</sup> So auch § 24 Abs. 2 der Empfehlung des Rates der EKD von 1996 zur Vereinheitlichung dienstrechtlicher Vorschriften, ebenso § 35 Abs. 4 Pfarrergesetz Pfalz; zur Argumentationsfigur im Hinblick auf die ELP vgl. Kirchenamt der EKD, Theologische, staatskirchenrechtliche und dienstrechtliche Aspekte zum kirchlichen Umgang mit den rechtlichen Folgen der Eintragung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz vom September 2002: „www.ekd.de/EKD-Texte/2078“ (dort III.1).

<sup>77</sup> Vgl. oben Fn. 1.

cus zu umgehen, der die Gefahr einer Nivellierung der Ehe in sich birgt, wenn eine andere Gemeinschaft als ihr ähnlich bezeichnet wird<sup>78</sup>?

Schließlich spricht auch die geschichtliche Entwicklung dagegen, dass 1995 unter dem Begriff „partnerschaftliches Zusammenleben“ auch die Gemeinschaft Homosexueller Gegenstand der *Richtlinien* sein sollte. Denn selbst im staatlichen Rechtskreis kamen erste Überlegungen, die Ehe für Personen gleichen Geschlechts zu öffnen oder wenigstens ein gleichwertiges Ersatzinstitut zu schaffen<sup>79</sup>, erst 1995 auf den Tisch.

## 2.2 Eingehen einer ELP als Loyalitätsverstoß nach der Erklärung vom August 2002

Auffallend schnell nach Inkrafttreten des LPartG hat die DBK reagiert und den Abschluss einer ELP als unvereinbar mit den Loyalitätsobliegenheiten nach der Grundordnung des kirchlichen Dienstes von 1993 festgestellt. Der Text der *Erklärung* lautet:

„Das neu *geschaffene* Rechtsinstitut der Lebenspartnerschaft nach dem ‚Gesetz zur Beendigung der Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Gemeinschaften: Lebenspartnerschaften vom 16. Februar 2001 (BGBl. I S. 266) widerspricht der Auffassung über Ehe und Familie, wie sie die katholische Kirche lehrt. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, gleich ob sie der ka-

---

<sup>78</sup> Nicht direkt genannt, jedoch aus der Verbindung mit Satz 1 herauszulesen, ist als Tatbestandsmerkmal ein unerlaubtes Sexualverhältnis, denn ohne dieses läge kein Verstoß gegen die Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vor. Vgl. dazu JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Familiaris Consortio* 84 e und *Katechismus der Katholischen Kirche*. München 1993, Nr. 1650, wonach das Leben in einer kirchenrechtlich nicht anerkannten Zweitehe kein Hindernis für die Zulassung zur Eucharistie darstellt, wenn die Partner „sich verpflichten, völlig enthalten zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind“.

<sup>79</sup> 1990 hatte die Fraktion von Bündnis 90/Die Grünen einen Antrag zur „Abschaffung der rechtlichen Diskriminierung von Homosexuellen“ in den Bundestag eingebracht (BT-Drucks. 11/7197 v. 18.5.1990). In der 13. Wahlperiode legten einige Bundestagsabgeordnete der Grünen und die Fraktion Bündnis 90/Die Grünen aus der Opposition heraus den „Entwurf eines Gesetzes zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts“ vor (BT-Drucks. 13/2728 v. 24.10.1995), nachdem zuvor das Europäische Parlament im Rahmen seiner Entschließung v. 8.2.1994 zur Gleichberechtigung von Schwulen und Lesben in der EG (BT-Drucks. 12/7069) die Nichtzulassung von gleichgeschlechtlichen Personen zur Eheschließung als einen zu beseitigenden Missstand bezeichnet hatte. Die Lösung des Problems war in diesem Entwurf durch eine Ergänzung des § 1353 BGB angezielt in der Form, dass auch gleichgeschlechtliche Paare eine Ehe eingehen können. Als Alternative war die „Schaffung eines mit der Ehe gleichwertigen Ersatzinstitutes für gleichgeschlechtliche Paare („Eingetragene Partnerschaft“) nach skandinavischem Vorbild“ angedacht.

tholischen Kirche angehören oder nicht, die nach diesem Gesetz eine ‚eingetragene Lebenspartnerschaft‘ eingehen, verstoßen dadurch gegen die für sie geltenden Loyalitätsobliegenheiten, wie sie ihnen nach Artikel 4 der Grundordnung<sup>80</sup> des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse in der geltenden Fassung auferlegt sind.

Das Eingehen einer eingetragenen Lebenspartnerschaft ist deshalb ein schwerwiegender Loyalitätsverstoß im Sinne des Artikel 5 Abs. 2 der o.g. Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse, der die dort geregelten Rechtsfolgen nach sich zieht.“<sup>81</sup>

Diese Verlautbarung liegt mit Art. 1 der *Richtlinien* insofern auf einer Linie, als aus beiden Texten zweierlei klar wird: Die Katholische Kirche<sup>82</sup> in der

---

80 Art. 4 GO lautet:

„(1) Von den katholischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern wird erwartet, dass sie die Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre anerkennen und beachten. Insbesondere im pastoralen, katechetischen und erzieherischen Dienst sowie bei Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die aufgrund einer *Missio canonica* tätig sind, ist das persönliche Lebenszeugnis im Sinne der Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre erforderlich. Dies gilt auch für leitende Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

(2) Von nichtkatholischen christlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern wird erwartet, dass sie die Wahrheiten und Werte des Evangeliums achten und dazu beitragen, sie in der Einrichtung zur Geltung zu bringen.

(3) Nichtchristliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter müssen bereit sein, die ihnen in einer kirchlichen Einrichtung zu übertragenden Aufgaben im Sinne der Kirche zu erfüllen.

(4) Alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben kirchenfeindliches Verhalten zu unterlassen. Sie dürfen in ihrer persönlichen Lebensführung und in ihrem dienstlichen Verhalten die Glaubwürdigkeit der Kirche und der Einrichtung, in der sie beschäftigt sind, nicht gefährden.“

81 Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zur Unvereinbarkeit von Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz mit den Loyalitätsobliegenheiten nach der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse vom August 2002: KABl. Rottenburg-Stuttgart Nr. 12 v. 9.8.2002, 155f – dort allerdings ohne Beschlussdatum, Ort und Unterschrift abgedruckt.

82 Im evangelischen Bereich sind diese Fragen v.a. in Pfarrergesetzen angesprochen, aber bei weitem nicht in allen. Wenn dort von einer Dienstpflicht zur amtsgemäßen Lebensführung in Ehe und Familie die Rede ist (z.B. §§ 51 PfG VELKD, 34 PfdG Baden, 35 Abs. 4 PfdG Rheinland-Pfalz, 31 PfdG Lippe, 54 PfdG Oldenburg, 24 Abs. 1 Empfehlung zur Vereinheitlichung dienstrechtlicher Vorschriften), so wurde dies im Urteil des Rechtschofs der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen v. 2.12.1982 als expliziter Ausschluss homosexueller Lebensgemeinschaften im Pfarrdienst interpretiert. Der Senat für Amtszucht der VELKD hat hingegen in seiner Entscheidung v. 8.11.1990 die Verletzung der Amtspflichten im Pfarrdienst bei Eingeh-

BRD sieht bei ihren Mitarbeitern die Form des Zusammenlebens keinesfalls als Privatangelegenheit an, und die Ehe gilt für Personen im Kirchendienst als „einzig legitime Form des Zusammenlebens“<sup>83</sup>. Auch wenn das staatliche Recht Lebensgemeinschaften gleichgeschlechtlicher Paare, die ihre Partnerschaft nach dem LPartG haben registrieren lassen, seit 1. August 2002 rechtlich anerkennt und der Ehe in den Rechtsfolgen weitgehend gleichstellt, besteht für die Kirchen keine Notwendigkeit, diesen Schritt mitzugehen. Aufgrund des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts können diese vielmehr u.a. selbst definieren, was ein schwerer Verstoß gegen die Grundsätze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre ist<sup>84</sup>. Das gilt grundsätzlich für alle Kirchenbediensteten, auch für Kleriker. Dabei ist freilich zu beachten, dass die Loyalitätspflichten nach Tätigkeitsbereichen gestuft sein können.

Lebenspartnerschaften gleichgeschlechtlicher Personen werden in der *Erklärung* generell für dienstrechtlich unzulässig erklärt. Diese pauschale Aussage umfasst nach Satz 2 und 3 der *Erklärung* nicht die Kleriker im Kirchendienst, da für sie die Grundordnung nicht greift. Sie stehen vielmehr in einem Klerikerdienstverhältnis, ihre dienstrechtlichen Fragen richten sich nach den Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches<sup>85</sup>. Freilich sind auch Bischöfen, Priestern und Diakonen Eingetragene Lebenspartnerschaften dann untersagt, wenn diese nicht mit der Zölibatsverpflichtung nach c. 277 § 1 CIC der Geistlichen vereinbar sind. Jedoch scheinen durchaus Konstellationen vorstellbar, welche die Zölibatsverpflichtung nicht tangieren<sup>86</sup>. Rechtspolitisch scheint mir

---

hung einer gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaft aus der allgemeinen Pflicht abgeleitet, „sich in der Amts- und Lebensführung so zu verhalten, wie es dem Auftrag entspricht“ (§ 4 Abs. 2 PfG VELKD).

83 MAINUSCH, R., Aktuelle kirchenrechtliche und kirchenpolitische Fragestellungen im Pfarrerdienstrecht: ZevKR 47 (2002) 36.

84 BVerfGE 70, 138 (164f); CAMPENHAUSEN, A. Frh. v., Staatskirchenrecht, München 31996, 198. Daran dürfte sich auch im Zuge der europäischen Rechtsangleichung nichts ändern. Denn auch das Europarecht bestätigt in diesem Zusammenhang die Freiheit der Kirchen, „im Einklang mit den einzelstaatlichen verfassungsrechtlichen Bestimmungen und Rechtsvorschriften von den für sie arbeitenden Personen (zu) verlangen, dass sie sich loyal und aufrichtig im Sinne des Ethos der Organisation verhalten“ (Antidiskriminierungsrichtlinie v. 27.11.2000, Art. 4 Abs. 2 Nr. 3).

85 Insbesondere nach cc. 273-293 CIC bzw. 367-398 CCEO.

86 Z.B. wenn der Priester ein männliches Pflegekind in seinen Haushalt aufnimmt, das er nicht adoptieren kann, oder seinen behinderten Adoptivbruder.

geraten<sup>87</sup>, auch in diesen Fällen eine ELP nicht zu gestatten, was der kirchliche Gesetzgeber jedoch in der *Erklärung* nicht getan hat<sup>88</sup>.

Wer als Laienmitarbeiter oder -mitarbeiterin in einer ELP lebt, wird nicht eingestellt werden können; wer schon im kirchlichen Dienst ist und dann eine ELP abschließt, begeht einen „schwerwiegenden Loyalitätsverstoß“ im Sinne des Art. 5 Abs. 2 GO und muss mit den dort genannten Rechtsfolgen rechnen. Dies alles gilt *expressis verbis* aber nur, wenn die Lebensgemeinschaft formal als ELP abgeschlossen wurde. Die Begründung dafür liegt im Widerspruch, den das neu geschaffene Rechtsinstitut der ELP zur „Auffassung über Ehe und Familie, wie sie die katholische Kirche lehrt“, darstellt. Worin der Widerspruch besteht, wird nicht gesagt. Das hätte man in einem Rechtstext gerne gewusst. Ob es das Auseinanderreißen des Zusammenhangs von Ehe und Familie ist? Das Ignorieren des Mehrwerts der Ehe zumindest durch die Reduzierung um alle Familienbezüge? Die Bestreitung der Hinordnung der Geschlechtlichkeit auf die eheliche Liebe von Mann und Frau?

Die faktische Lebensgemeinschaft homosexueller Partner ist dem Wortlaut nach von der *Erklärung* nicht erfasst. Ob das beabsichtigt war? Dies ist wohl eher zu verneinen, da nicht nur der Rechtsakt des Abschlusses einer ELP als solcher – entgegen dem Wortlaut der Norm – einen Loyalitätsverstoß darstellt, sondern auch die Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit der Kirche durch die persönliche Lebensführung. Dies ergibt sich in der Zusammenschau mit Art. 4 GO, auf den in der *Erklärung* ausdrücklich verwiesen wird. Bezugspunkt kann in Art. 4 GO freilich nur dessen Abs. 4 sein, der die Loyalitätsobliegenheiten aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Kirchendienst anspricht, also nicht nur einer spezifischen Gruppe, wie sie die Abschnitte zuvor im Auge haben. Dem entspricht die Parenthese „gleich ob sie der katholischen Kirche angehören oder nicht“ in der *Erklärung*. Sollte in der Intention des Gesetzgebers die

---

<sup>87</sup> In den genannten Beispielen (Anm. 86) lassen sich Rechtsprobleme durch vertragliche Regelungen oder per Testament regeln.

<sup>88</sup> Anders die katholischen Bischöfe in den Niederlanden, die im April 2002 ihren Priestern und Diakonen eingetragene Partnerschaften untersagt (das staatliche Gesetz war zum 1.1.1998 in Kraft getreten!) und laut Meldung der Tagepost Nr. 144 v. 30.11.2002, 5 und KNA Nr. 13331 v. 27.11.2002 die (noch) ca. zehn betroffenen Geistlichen ultimativ aufgefordert haben, von ihnen eingegangene Eingetragene Partnerschaften unverzüglich zu beenden. Bis zum 1.2.2003 mussten sie zwischen Fortsetzung der Partnerschaft oder Verbleiben im kirchlichen Amt wählen. Allerdings sind im Nachbarland laut Auskunft des Sprechers der Bischofskonferenz katholische Priester und Diakone durch Eingetragene Partnerschaften „zumeist mit Frauen“ gebunden, das neue Rechtsinstitut steht dort – anders als in Deutschland – gleich- wie gemischtgeschlechtlichen Partnern offen.

faktische gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaft mitumfasst sein, ist der Normtext auch in dieser Hinsicht als defizitär zu bezeichnen.

### 2.3 Berücksichtigung der Grundordnung des kirchlichen Dienstes von 1993

Schließlich spricht die *Erklärung* durch den Verweis auf § 5 Abs. 2 GO die Rechtsfolgen im Falle einer Zuwiderhandlung an. Die Grundordnung enthält an dieser Stelle typisierte Beispiele für schwerwiegende Loyalitätsverstöße, die in den dort folgenden Absätzen teilweise verschiedenen Bewertungen unterliegen. Die *Erklärung* führt in diese Auflistung den Abschluss einer ELP als eigenständigen Tatbestand ein, systematisch wohl mit einem neuen Spiegelstrich einzuordnen oder unter dem zweiten Spiegelstrich mit der disjunktiven Konjunktion „oder“ anzuschließen. Zieht der Abschluss einer ELP im Dienst damit automatisch die „Kündigung aus kirchenspezifischen Gründen“<sup>89</sup> nach sich? Mitnichten, denn die folgenden Absätze 3-5 differenzieren die Folgen eines Loyalitätsverstoßes nach verschiedenen Gesichtspunkten<sup>90</sup>.

Nach Art. 5 Abs. 3 GO Satz 1 schließen die zuvor in Abs. 2 aufgelisteten generell als Kündigungsgrund in Betracht kommenden Loyalitätsverstöße die Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung aus, wenn sie von einem bestimmten

---

89 Art. 5 Abs. 2 GO.

90 Vgl. LÜDICKE (Anm. 61), 245f; Art. 5 Abs. 3-5 GO lauten:

„(3) Ein nach Abs. 2 generell als Kündigungsgrund in Betracht kommendes Verhalten schließt die Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung aus, wenn es begangen wird von pastoral, katechetisch oder leitend tätigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern oder Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die aufgrund einer *Missio canonica* tätig sind. Von einer Kündigung kann ausnahmsweise abgesehen werden, wenn schwerwiegende Gründe des Einzelfalles diese als unangemessen erscheinen lassen.

(4) Wird eine Weiterbeschäftigung nicht bereits nach Abs. 3 ausgeschlossen, so hängt im übrigen die Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung von den Einzelfallumständen ab, insbesondere vom Ausmaß einer Gefährdung der Glaubwürdigkeit von Kirche und kirchlicher Einrichtung, von der Belastung der kirchlichen Dienstgemeinschaft, der Art der Einrichtung, dem Charakter der übertragenen Aufgabe, deren Nähe zum kirchlichen Verkündigungsauftrag, von der Stellung der Mitarbeiterin oder des Mitarbeiters in der Einrichtung sowie von der Art und dem Gewicht der Obliegenheitsverletzung. Dabei ist auch zu berücksichtigen, ob eine Mitarbeiterin oder ein Mitarbeiter die Lehre der Kirche bekämpft oder sie anerkennt, aber im konkreten Fall versagt.

(5) Mitarbeiterinnen oder Mitarbeiter, die aus der katholischen Kirche austreten, können nicht weiterbeschäftigt werden. Im Fall des Abschlusses einer nach dem Glaubensverständnis und der Rechtsordnung der Kirche ungültigen Ehe scheidet eine Weiterbeschäftigung jedenfalls dann aus, wenn sie unter öffentliches Ärgernis erregenden oder die Glaubwürdigkeit der Kirche beeinträchtigenden Umständen geschlossen wird (z.B. nach böswilligem Verlassen von Ehepartner und Kindern).“

Kreis kirchlicher Mitarbeiter begangen werden. Es handelt sich dabei um pastoral, katechetisch und leitend tätige Mitarbeiter sowie solche, die auf der Basis einer *missio* arbeiten, also um Personen, die nach Art. 3 Abs. 2 GO stets, bei leitenden Mitarbeitern in der Regel der katholischen Kirche angehören müssen. Bei diesem Personenkreis hat der Dienstgeber im Falle eines in Art. 5 Abs. 2 GO genannten Verhaltens keinen Entscheidungsspielraum, ob er zur Kündigung schreiten soll oder nicht – sofern nicht Satz 2 greift.

Der apodiktischen Aussage des Art. 5 Abs. 3 Satz 1 GO widerspricht allerdings der unmittelbar anschließende Satz 2, wonach in Ausnahmefällen von einer Kündigung abgesehen werden kann, wenn „schwerwiegende Gründe des Einzelfalles diese als unangemessen erscheinen lassen“. Bevor also selbst bei einem Mitarbeiter, der nach Art. 3 Abs. 2 und Art. 4 Abs. 1 GO einer besonderen Bindung unterstellt ist, zur Kündigung geschritten werden kann, muss der Dienstgeber in jedem Fall prüfen, ob dem Loyalitätsverstoß nicht durch eine andere der in Art. 5 Abs. 1 GO genannten Maßnahmen begegnet werden kann, ob also eine Ausnahme vorliegt oder nicht.

Doch wann ist eine Kündigung ausnahmsweise „unangemessen“? Wie erfolgt der Prozess des Abwägens zwischen dem Interesse des Dienstgebers an einer Bereinigung des Loyalitätsverstoßes und dem Interesse des Mitarbeiters am Erhalt seines Arbeitsplatzes? REUTER spricht in diesem Zusammenhang von einer „Zweistufenprüfung“. Demnach wäre zunächst ein Loyalitätsverstoß als schwerwiegend festzustellen, dann das Interesse des Mitarbeiters am Erhalt seines Arbeitsverhältnisses als „soziales Gegeninteresse“<sup>91</sup> gesondert zu bewerten und mit dem Interesse des Dienstgebers an der Kündigung auszubalancieren. Unter Berücksichtigung dieses *Procedere* kann man die beiden Sätze des Art. 5 Abs. 3 GO in der Weise zusammenlesen, dass einem Mitarbeiter aus überwiegenden sozialen Gesichtspunkten trotz eines schwerwiegenden Loyalitätsverstoßes nicht gekündigt werden muss, wenn letzterer auf einem anderen der in Art. 5 Abs. 1 GO genannten Wege beseitigt werden kann. Die Kriterien für die Einzelfallprüfung nennt Art. 5 Abs. 4 GO. Freilich wird nicht verraten, wie jene wirken. Müssen alle „Entlastungsgründe“<sup>92</sup> für einen Mitarbeiter sprechen, damit von der Kündigung abgesehen werden kann? Genügt die Mehrheit? Oder vielleicht sogar ein oder zwei sehr gewichtige?

Hinsichtlich der rechtlichen Würdigung der *Erklärung* wird man allgemein zunächst den nüchternen Worten CAMPENHAUSENS zustimmen können: „Die Le-

---

<sup>91</sup> REUTER, D., Der neuralgische Dritte Weg: HerKorr 48 (1994) 197. REUTER nimmt diese Möglichkeit aus der Art, wie sich das Bundesverfassungsgericht in seinem Beschluss v. 4.6.1985 (Anm. 61) mit der vorausgehenden Entscheidung des Bundesarbeitsgerichtes auseinandergesetzt hat.

<sup>92</sup> DÜTZ, W., Begründung zu Art. 5 GO: DDB 51, 30.

bensführung ist dem kirchlichen Auftrag verpflichtet. Die Glaubwürdigkeit (der Kirche) erlaubt nicht, dem widersprechende Vorkommnisse kirchlicher Bediensteter rechtlich anzuerkennen. Je näher ein Bediensteter dem kirchlichen Verkündigungsauftrag steht, desto genauer wird das Zeugnis seines privaten Lebens beachtet.“<sup>93</sup> Kritisch anzumerken bleibt an der *Erklärung*, dass sie rechtssprachlich mitunter präziser sein könnte. In der sensiblen Rechtsmaterie des Dienst- und Arbeitsrechts, die u.a. die Persönlichkeitssphäre und die wirtschaftliche Existenz einer Person unmittelbar tangiert, muss sich die Rechtsprache „einer möglichst klaren, bestimmten und justiziablen Begrifflichkeit bedienen“<sup>94</sup>.

### 3. LEGITIMIERUNG DES BESONDEREN SCHUTZES DER EHE

Es ist weniger die oft überschätzte Pluralisierung der Lebensformen, welche die Ehe und ihren in Art. 6 Abs. 1 GG<sup>95</sup> verbürgten besonderen Schutz in Frage stellt, sondern nach meiner Einschätzung in weitaus stärkerem Maße die oft mangelhafte bis mitunter ganz fehlende konzeptionelle Legitimierung der Institution Ehe einerseits und des Junktims von Ehe und Familie auf der anderen Seite. Deshalb soll abschließend kurz die gesellschaftliche Funktion der Institution Ehe heute aufgezeigt werden und ihr Mehrwert als Berechtigung des „besonderen Schutzes“ in unserer Verfassung<sup>96</sup>.

Schon ein flüchtiger Blick in die Lebenswirklichkeit zeigt, dass jenseits aller unterschiedlichen Weltanschauungen die meisten Menschen bei uns auch heute die engen Verbindungslinien von Ehe und Familie in ihrer Lebensführung zum Ausdruck bringen. Die Ehe ist trotz erheblich gestiegener Scheidungszahlen „die weitaus stabilste Form der Partnerschaft der Eltern, die Kindern die

---

<sup>93</sup> CAMPENHAUSEN, A. Frh. v., Heilsame Denkpause vor dem Sturm: Rheinischer Merkur Nr. 12 (2002) 30.

<sup>94</sup> HEIMERL / PREE (Anm. 65), 685 Rn. 6/91.

<sup>95</sup> Zur Entstehungsgeschichte des Art. 6 Abs. 1 GG vgl. SCHWAB, D., Zur Geschichte des verfassungsrechtlichen Schutzes von Ehe und Familie: HABSCHKEIT, W.J. (Hrsg.), Festschrift für Friedrich Wilhelm BOSCH zum 65. Geburtstag. Bielefeld 1976, 893-907; SCHMID, V., Die Familie in Art. 6 des Grundgesetzes. Berlin 1989, 244-292.

<sup>96</sup> Die Formulierung in Art. 6 Abs. 1 GG hebt sich schon äußerlich von normalen Grundrechten ab, sie lautet beispielsweise nicht „Ehe und Familie sind unverletzlich“ oder „Jeder Mensch im heiratsfähigen Alter hat ein Recht, eine Ehe und Familie zu gründen“. Offensichtlich will Art. 6 Abs. 1 GG mit der Gewährung „besonderen“ Schutzes mehr sein als ein Grundrecht, das sich in der Abwehr äußerer Eingriffe in die Privatsphäre von Ehe und Familie erschöpft.



größte Gewähr dafür gibt, mit Vater und Mutter gemeinsam aufzuwachsen“<sup>97</sup>. Die Mehrheit der Bürger heiratet und gründet eine Familie<sup>98</sup>. Auch wenn die zeitliche Reihenfolge von Ehe- und Familiengründung nicht selten umgekehrt wird, ändert dies nichts an der „engen inhaltlichen Kohärenz“<sup>99</sup> der beiden Institute. Die Menschen tun dies „gerade, um ihrer Beziehung jene nach außen hin dokumentierte Stabilität zu verleihen, die sie selbst und ihr gesellschaftliches Umfeld als bedeutsame Voraussetzung für die Erziehung von Kindern empfinden. ... Die Eheschließung stellt in diesem Sinne eine öffentlichkeitswirksame Selbstbindung der Partner aneinander dar: Eine Selbstbindung schafft langfristige Erwartungssicherheit und legt damit die Grundlage für gemeinsame Investitionen in die Beziehung und die daraus erwachsenden Kinder.“<sup>100</sup>

### 3.1 Förderung der Ehe als Basis einer Politik für Kinder

Sozialwissenschaftliche Forschungen weisen nach, dass die Qualität der Beziehung das wichtigste Band einer Gemeinschaft ist. Nur wo Verbindlichkeit und Kontinuität in einer Beziehung gegeben sind, liegen die Voraussetzung vor, dass man weiter in sie investiert. Sinkt die Qualität der Kommunikation oder zerbricht die Beziehung gar ganz, zeigt dies meist nachhaltige und teure Folgeprobleme, insbesondere für die betroffenen Kinder. Das durch Streit und Trennung entstehende Vakuum kann durch Sozialpolitik nicht annähernd aufgefangen werden. Gerade auch unter der Perspektive einer Unterstützung der Familie, näherhin einer Politik für Kinder, die das Bundesverfassungsgericht mehrmals angemahnt hat und die für die „Zukunftsfähigkeit einer ohnehin ver-

---

97 SEKRETARIAT DER DBK, Ungleiches ist nicht gleich. Zur Kontroverse um die „Homo-Ehe“ – Behauptungen und Fakten, Nr. 9: <http://dbk.de/stichwoerter/Argumente-LPartG.html>.

98 Nachweise: STATISTISCHES BUNDESAMT (Hrsg.), Statistisches Jahrbuch 1998 für die Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden 1998, 62 (Tab. 3.12), 65 (Tab. 3.19). 1997 waren bei mehr als vier Fünftel aller neugeborenen Kinder die Eltern verheiratet, von den nichtehelich geborenen Kindern erlebten ca. ein Drittel die – meist baldige – Eheschließung der Eltern. Die Zahl der kinderlosen Ehen ist mit einem Anteil von 12-13% seit Jahren konstant.

99 TETTINGER, P.J., Der grundgesetzlich gewährleistete Schutz von Ehe und Familie: Ehe und Familie unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. (EssGspr 35) Münster 2001, 138. Die natürliche Verknüpfung beider Institute führt auch Art. 12 EMRK nachdrücklich vor Augen, wenn dort vom Recht zur Heirat und Familiengründung aus einem einzigen und zusammengehörigen Recht die Rede ist („this right“, „ce droit“).

100 HABISCH, A., Unter besonderem Schutz. Zum schwindenden Ansehen von Artikel 6 des Grundgesetzes: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 167 v. 22.7.2002, 8.

greisenden Gesellschaft“<sup>101</sup> so enorm wichtig ist, stellt es eine elementare gesellschaftspolitische Aufgabe dar – soweit durch rechtliche Rahmenbedingungen überhaupt möglich – die Qualität partnerschaftlichen Miteinanders in einer Paarbeziehung zu erhöhen und ihre Stabilität – auch über Krisenzeiten hinweg – erhalten zu helfen<sup>102</sup>. Der besondere Schutz für die Ehe ist angesichts dieser sozialen Realität geradezu unentbehrliche Basis zur Familienförderung, werden doch Zuwendungen an die Kinder noch immer hauptsächlich von Eltern erbracht. Das Bundesverfassungsgericht trifft den Nagel auf Kopf, wenn es sagt: „Die Ehe ist die rechtliche Form umfassender Bindung zwischen Mann und Frau; sie ist alleinige Grundlage einer vollständigen Familiengemeinschaft und als solche Voraussetzung für die bestmögliche körperliche geistige und seelische Entwicklung von Kindern. ... Daneben ist die Lebenshilfe, die der einzelne in Ehe und Familie erhalten kann, von grundlegender Bedeutung für die Ordnung des Gemeinschaftslebens.“<sup>103</sup> Die adjektivische Hervorhebung des „besonderen“ Schutzes der Ehe ist keineswegs ein Anachronismus, der sich überlebt hat<sup>104</sup>. Das LPartG vermittelt insofern ein falsches Signal, als könne es dem Staat gleichgültig sein, in welchen Beziehungen seine Bürger leben. Es stellt die tatsächliche Bedeutung von Ehe und Familie für unsere Gesellschaft in einem Zerrbild dar und leistet „keinen Beitrag für die Zukunftsfähigkeit von Staat und Gesellschaft“<sup>105</sup>.

### 3.2 Vielfältige Erträge für die Eheleute selbst

Nicht nur die Kinder profitieren im hohen Maße von einer gelingenden Ehe, auch die Ehegatten selbst genießen vielfältige Vorteile, die Singles oder auch Partner in einer eheähnlichen Gemeinschaft so nicht kennen. Dies belegen die in ihrer Eindeutigkeit frappierenden Ergebnisse zweier amerikanischer Wissen-

---

101 UHLE, A., Verfassungspolitisch verfehlt, verfassungsrechtlich unhaltbar: Die Tagespost Nr. 50 v. 16.12.2000, 9.

102 HABISCH (Anm. 100), 8.

103 BVerfGE 76, 1 (51).

104 Die beim Entstehen des LPartG amtierende Bundesjustizministerin Dr. Herta DÄUBLER-GMELIN äußerte in der Debatte um das Lebenspartnerschaftsgesetz im Bundestag, „für eine herausgehobene Stellung der Ehe heutzutage keine vernünftige Begründung“ mehr finden zu können (BT-Prot. 14/115).

105 KIRCHHOF, P., Der Schutz von Ehe und Familie, die Pflege mitmenschlicher Beistandsgemeinschaften und die Gewähr sonstiger Freiheit: BOSINSKI, H.A.G. / KIRCHHOF, P. / NAVE-HERZ, R. / ROBBERS, G. / ROTTER, H. (Hrsg.), „Eingetragene Lebenspartnerschaft“. Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie? Regensburg 2001, 62.

schaftlerinnen aus jahrzehntelanger empirischer Forschung<sup>106</sup> auf dem Sektor Ehe. Verheiratete Partner leben länger und zufriedener, weisen eine bessere Gesundheit und Lebenszufriedenheit auf, haben bessere Möglichkeiten zum Vermögensaufbau und zur Alterssicherung, können leichter das Abrutschen in die Armut vermeiden, sind insgesamt erfolgreicher und engagementfreudiger. Auch im Gesundheitswesen sind bemerkenswerte Befunde zu registrieren, die auf deutliche Unterschiede im Verhalten zu unverheirateten Geschlechtsgegnossen zurückzuführen sind<sup>107</sup>. Durch diese empirischen Daten wird keineswegs der Trauschein mystifiziert, sondern der Beleg dafür erbracht, dass die meisten Partner in der Ehe Verantwortung übernehmen und sich das in Verhaltensänderungen sich selbst, dem Partner und der Umwelt gegenüber niederschlägt. Die geänderten Verhaltensweisen rühren letztendlich aus dem neu eröffneten Lebenssinn in Ehe und Familie. Gelingende Lebensentwürfe haben gewiss auch positive Rückwirkungen auf die Gesellschaft. Wenn die Verfassungsväter in Art. 6 Abs. 1 GG daher Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung gestellt haben, spricht vieles dafür, dass sie „eine intuitive Sensibilität besaßen für die tragenden gesellschaftlichen Institutionen einer modernen Wirtschafts- und Sozialordnung“<sup>108</sup>.

## SCHLUSS

Das Eherecht will das partnerschaftliche Miteinander von Mann und Frau absichern, auch, ja gerade im Hinblick auf die Gründung einer Familie. Als Rechtsrahmen für die Familie hat die Ehe einen höheren Schutzbedarf als die gleichgeschlechtliche Partnerschaft, der ihr heute nicht mehr überall in ausreichendem Maße belassen wird. Die „verbindliche Wertentscheidung“ des Grundgesetzes für die Ehe als „Keimzelle jeder menschlichen Gemeinschaft, deren Bedeutung mit keiner anderen menschlichen Bindung verglichen werden kann“<sup>109</sup>, die noch dazu durch sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse untermauert wird, in neuer Weise zur Geltung zu bringen, ist heute wichtiger denn je.

---

<sup>106</sup> Ich danke meinem Kollegen André HABISCH, Professor für Christliche Sozialethik und Gesellschaftspolitik und Leiter des Zentralinstituts für Ehe und Familie in der Gesellschaft an der Katholischen Universität Eichstätt, für den Hinweis darauf. Im genannten Artikel (Anm. 100) streift der selbst die Ergebnisse knapp.

<sup>107</sup> Unverheiratete Männer trinken z.B. doppelt so viel Alkohol wie verheiratete, rauchen öfter, fahren öfter zu schnell und unter Alkoholeinfluss, sind öfter in Gewalttaten verwickelt. Verheiratete Partner hingegen überwachen sich gegenseitig in ihrer Lebenspraxis.

<sup>108</sup> HABISCH (Anm. 100), 8.

<sup>109</sup> BVerfGE 6, 55 (71).



**QUAM PRIMUM – SALVA IUSTITIA****MÜSSEN KIRCHLICHE EHEPROZESSE JAHRE DAUERN?\***

von Adam Zirkel

Nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 haben ebenso wie nach dem früheren Recht Richter und Gerichte dafür Sorge zu tragen, dass ohne Beeinträchtigung der Gerechtigkeit (*salva iustitia*) alle Verfahren möglichst bald (*quam primum*) zu Ende geführt werden (c. 1453; c. 1620 CIC/1917), so dass sie nach dem geltenden Recht bei einem Gericht der ersten Instanz nicht über ein Jahr, bei einem Gericht der zweiten Instanz nicht über sechs Monate dauern (c. 1453). Nun ist es unter den denkbar günstigsten Bedingungen nach dem geltenden Recht an sich nicht unmöglich, einen kirchlichen Ehenichtigkeitssprozess in zwei Instanzen in vier bis fünf Monaten durchzuführen, ohne dass Sorgfalt und Gründlichkeit darunter leiden müssen. In Wirklichkeit dauert das Verfahren jedoch nicht selten drei-, vier- oder fünfmal so lang, manchmal noch länger, auch erheblich länger als anderthalb Jahre in zwei Instanzen. Die Gründe dafür sind vielfältig. Wir lassen die beiseite, die das kirchliche Gericht und der kirchliche Gesetzgeber in keiner Weise zu vertreten haben und gegen die kein Kraut gewachsen ist. Dazu gehört vor allem, dass die von Rechts wegen am Prozess beteiligten Parteien, Zeugen und Sachverständigen manchmal nur zögerlich und widerstrebend oder überhaupt nicht bereit sind, tatsächlich am Verfahren mitzuwirken. Anders als der Staat hat die Kirche heutzutage praktisch keine wirksamen Machtmittel, sie dazu zu zwingen. Ein Teil der vermeidbaren Verzögerung ist aber durch das Prozessrecht bedingt. Nach dem geltenden Recht entscheidet das Gericht normalerweise in der Besetzung von drei Richtern (c. 1425 § 1 n.1), wirkt ein Ehebandverteidiger am Verfahren mit (c. 1432) und ist ein Urteil, das eine Ehe für nichtig erklärt hat, zur Überprüfung dem Berufungsgericht zuzuleiten (c. 1682), das ebenfalls aus drei Richtern und einem Ehebandverteidiger besteht. Es müssen also in jeder Ehenichtigkeitssache acht Amtspersonen die Akten durchsehen und schriftlich eine begründete Stellungnahme oder Entscheidung ausarbeiten, wenn nicht das Gericht erster Instanz negativ entscheidet und der Kläger sich damit abfindet. Je größer die Zahl derer ist, die einen Fall zu bearbeiten haben, umso größer ist die Gefahr, dass die Sache bei einem oder mehreren von ihnen, aus welchen

---

\* Kurzfassung einer Schrift desselben Verfassers mit gleichem Titel, die in diesem Jahr (2003) als 58. Band der Münchener Theologischen Studien, III. Kanonistische Abteilung (EOS Verlag, St. Ottilien) erschienen ist.

Gründen auch immer, hängen bleibt. So drängt sich die Frage auf, ob sich der kirchliche Gesetzgeber in einem Ehenichtigkeitsprozess nicht mit einer geringeren Zahl von Mitwirkenden begnügen kann, ohne dass die gebotene Gründlichkeit darunter leiden muss.

Kirchliche Eheprozesse sollten aber nicht nur so kurz wie möglich, sondern auch so gründlich wie nötig sein, damit die Gerechtigkeit keinen Schaden leidet: *salva iustitia*. Zu diesem Zweck bedarf es unter anderem einer Beweisaufnahme, die zu einer möglichst zuverlässigen Feststellung der Tatsachen führt, auf die sich die Nichtigkeitsklage stützt. Dazu gehört im Allgemeinen, dass der Richter, der das Urteil fällt, auch die Beweise erhebt, weil er dann normalerweise eher imstande ist, sich ein Urteil über ihren Wahrheitswert zu bilden, als wenn er etwa auf die Niederschrift über eine Vernehmung angewiesen ist, die ein anderer durchgeführt hat. Dieser Grundsatz der „Unmittelbarkeit der Beweisaufnahme“, der in modernen staatlichen Prozessordnungen eine bedeutsame Rolle spielt, ist im kirchlichen Eheprozessrecht nicht so durchgeführt, wie es wünschenswert wäre. Nie wird ein Zeuge vom Vorsitzenden des Kollegialgerichts, das das Urteil zu fällen hat, in Gegenwart der beiden anderen Richter vernommen, im Gegenteil: Es ist nach dem kanonischen Verfahrensrecht möglich und geschieht auch nicht selten tatsächlich, dass von den drei Richtern der ersten Instanz, die das Urteil zu fällen haben – von der Berufungsinstanz ganz zu schweigen –, kein einziger die Parteien und Zeugen auch nur zu Gesicht bekommen hat. Vielmehr kann ein Vernehmungsrichter, der an der Urteilsfällung nicht teilnimmt, sämtliche Vernehmungen halten. Wäre es da nicht besser, die Entscheidung einer Ehenichtigkeitssache einem Einzelrichter zu übertragen, der über die gebotene kanonistische Ausbildung verfügt und im Einzelfall die Beweise selbst erhoben hat? Würde das nicht zugleich der Gründlichkeit und der Beschleunigung des Verfahrens dienen?

## **1. DER GRUNDSATZ DER UNMITTELBARKEIT DER BEWEISAUFNAHME**

### **1.1 Der Grundsatz im Kodex von 1983**

Der Grundsatz der Unmittelbarkeit der Beweisaufnahme ist nach dem geltenden kanonischen Prozessrecht nur im mündlichen Streitverfahren verwirklicht (c. 1663 § 1), in dem Ehenichtigkeitssachen nicht behandelt werden können (c. 1690. Das mündliche Verfahren findet im ersten Rechtszug vor dem Einzelrichter statt. Dieser hat die Beweise selbst zu erheben, soweit sie nicht im Wege der Rechtshilfe durch ein anderes Gericht erhoben werden (cc. 1657, 1663 § 1). Im Ehenichtigkeitsprozess hingegen kann der Vorsitzende einen Verneh-

mungsrichter zur prozessualen Beweiserhebung bestimmen (c. 1428 § 1 Satz 1). Die Vernehmung eines Zeugen oder einer Partei wird vom Richter oder von einem von ihm Beauftragten oder von einem Vernehmungsrichter durchgeführt (cc. 1561, 1534). Wird eine Ehenichtigkeitssache ausnahmsweise einem Einzelrichter übertragen, so *soll* dieser sogar einen Vernehmungsrichter hinzuziehen (c. 1425 § 4). Ist ein Zeuge oder eine Partei in einer anderen Diözese zu vernehmen, so kann dies im Wege der Rechtshilfe geschehen (c. 1418).

## 1.2 Der Grundsatz in den Prozessordnungen einiger Staaten

Im Zivilprozess des römischen Rechts war der Verfahrensabschnitt „*apud iudicem*“, der dem Abschnitt „*in iure*“ folgte und in dem die Beweise zu erheben waren und das Urteil zu fällen war, von den Grundsätzen der Unmittelbarkeit und der Mündlichkeit beherrscht. Nach der Ansicht eines Experten des römischen Rechts zählen diese Grundsätze zu jenen Prozessprinzipien, die die Römer vielleicht nur deshalb nicht formuliert haben, weil sie sie als Voraussetzungen einer sachgemäßen Rechtspflege für selbstverständlich hielten<sup>1</sup>.

In der Geschichte des deutschen Strafprozesses führte die Entwicklung des gemeinrechtlichen Inquisitionsprozesses in allen wichtigen Strafsachen dazu, dass nicht der Inquisitionsrichter selbst das Urteil sprach, sondern Spruchbehörden (Schöppenstühle, Juristenfakultäten und dann die Landesherren selbst als oberste Strafrichter) auf Grund der Akten die Urteile zu beschließen hatten. Zwar wurden die Protokolle über den Gang der Untersuchung durch „Gebärdenprotokolle“ ergänzt, aus denen sich Gebärden, Haltung, Ton und Miene des Angeschuldigten und der Zeugen für die Spruchbehörde ergeben sollten. Aber diese Praxis, die an sich der Wahrheitsfindung dienen sollte, hatte zur Folge, dass die urteilenden Richter nur mit den Augen des Inquirenten sahen; ihnen entging alles, was unmittelbare Wahrnehmungen zu bieten vermögen. So setzte sich bei den Reformern des 19. Jahrhunderts die Überzeugung durch, dass dieses Verfahren fragwürdig und unzulänglich war. Ohne in den Grundsätzen der Mündlichkeit und Unmittelbarkeit ein Allheilmittel zu erblicken, wollten sie ihnen den entscheidenden Einfluss gesichert wissen: Das Verfahren sollte so gestaltet werden, dass zur Urteilsgrundlage nur das mündlich Verhandelte gemacht wurde. Die mündliche Verhandlung sollte als „Hauptverhandlung“ allen Mitgliedern des erkennenden Gerichts eigene, unmittelbare Eindrücke von allen Aussagen und Beweismitteln verschaffen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> KASER, M., Das römische Zivilprozessrecht. München <sup>2</sup>1996, § 52 IV S. 359.

<sup>2</sup> GEPPERT, K., Der Grundsatz der Unmittelbarkeit im deutschen Strafverfahren. Berlin 1979, bes. 14-17, 19-22, 67-69, 73-76, 96f, 122, 141.

Im geltenden deutschen Strafprozessrecht wirkt sich der Grundsatz der Unmittelbarkeit hauptsächlich in der Weise aus, dass die Hauptverhandlung in ununterbrochener Gegenwart der zur Urteilsfindung berufenen Personen erfolgt, und dass, wenn der Beweis einer Tatsache auf der Wahrnehmung einer Person beruht, diese in der Hauptverhandlung, also in Gegenwart aller zur Urteilsfindung berufenen Personen zu vernehmen ist (§§ 226, 250 StPO).

Der Grundsatz gilt nicht uneingeschränkt: Wenn dem Erscheinen eines Zeugen oder Sachverständigen in der Hauptverhandlung für eine längere oder ungewisse Zeit Krankheit oder Gebrechlichkeit oder andere nicht zu beseitigende Hindernisse entgegenstehen, oder wenn einem Zeugen oder Sachverständigen das Erscheinen wegen großer Entfernung nicht zugemutet werden kann, kann das Gericht die Vernehmung durch ein Mitglied des Prozessgerichts oder durch den Richter eines auswärtigen Gerichts anordnen (§ 223 I, II StPO).

In der Berufungsinstanz können bei der Berichterstattung und der Beweisaufnahme Protokolle über Aussagen der in der Hauptverhandlung des ersten Rechtszuges vernommenen Zeugen und Sachverständigen verlesen werden, wenn nicht deren nochmalige Vernehmung beantragt worden ist (§ 325 StPO).

Für das deutsche Zivilprozessrecht gilt: „Die Beweisaufnahme erfolgt vor dem Prozessgericht. Sie ist nur in den durch dieses Gesetz bestimmten Fällen einem Mitglied des Prozessgerichts oder einem anderen Gericht zu übertragen“ (§ 355 I ZPO). Der Grundsatz gilt also auch hier nicht ohne Ausnahme. Die Aufnahme des Zeugenbeweises darf einem Mitglied des Prozessgerichts oder einem anderen Gericht übertragen werden, wenn von vornherein anzunehmen ist, dass das Prozessgericht das Beweisergebnis auch ohne unmittelbaren Eindruck von dem Verlauf der Beweisaufnahme sachgemäß zu würdigen vermag, und

1. wenn zur Ausmittlung der Wahrheit die Vernehmung des Zeugen an Ort und Stelle dienlich erscheint oder nach gesetzlicher Vorschrift der Zeuge nicht an der Gerichtsstelle, sondern an einem anderen Ort zu vernehmen ist;
2. wenn der Zeuge verhindert ist, vor dem Prozessgericht zu erscheinen, und eine Zeugenvernehmung nach § 128a II nicht stattfindet;
3. wenn dem Zeugen das Erscheinen vor dem Prozessgericht wegen großer Entfernung unter Berücksichtigung der Bedeutung seiner Aussage nicht zugemutet werden kann und eine Zeugenvernehmung nach § 128a II nicht stattfindet (§ 375 I ZPO). – § 128a betrifft die Verhandlung im Wege der Bild- und Tonübertragung.

Einem Mitglied des Prozessgerichts darf die Aufnahme des Zeugenbeweises auch dann übertragen werden, wenn dies zur Vereinfachung der Verhandlung vor dem Prozessgericht zweckmäßig erscheint und wenn von vornherein anzu-



nehmen ist, dass das Prozessgericht das Beweisergebnis auch ohne unmittelbaren Eindruck von dem Verlauf der Beweisaufnahme sachgemäß zu würdigen vermag (§ 375 Ia ZPO).

Das österreichische Straf- und Zivilprozessrecht stimmt in Hinsicht auf den Grundsatz der Unmittelbarkeit im Wesentlichen mit dem deutschen überein<sup>3</sup>.

Die Beweisaufnahme nach dem Strafprozessrecht in den Schweizer Kantonen ist deutlich weniger vom Grundsatz der Unmittelbarkeit geprägt. Bei der Urteilsfindung darf das Gericht nur das, aber auch alles das berücksichtigen, was ihm mündlich durch die Beteiligten oder durch Verlesen aus den Akten (!) zur Kenntnis gebracht wurde. Die eigene sinnliche Wahrnehmung erfordert die Anwesenheit des Richters während der Dauer der ganzen Verhandlung. Kann sich ein erst im Verlauf des Verfahrens eintretendes Mitglied des Gerichts nicht mit Hilfe eines Protokolls die Kenntnis über das bisherige Prozessgeschehen verschaffen, so müssen die Verhandlungen wiederholt werden. Seine größte Rolle spielt das Prinzip der unmittelbaren Beweisaufnahme beim Schwur- und Geschworenengericht, weil den Geschworenen nicht das komplizierte und zeitraubende Studium von Akten zugemutet werden kann und sie losgelöst von den Untersuchungsakten entscheiden sollen. Diese Regelung schließt jedoch nicht aus, Untersuchungsprotokolle bei der Vernehmung von Beschuldigten, Auskunftspersonen oder Zeugen vorzuhalten oder sie bei deren Abwesenheit vorzulesen.

Im Kanton Schaffhausen sah die alte Strafprozessordnung von 1909 die ausschließliche Unmittelbarkeit vor. Mit zunehmender Komplexität der Straffälle erwies sich diese Lösung als kaum praktikabel. Nunmehr verlangt die Strafprozessordnung von 1986 die Aktenzirkulation bei sämtlichen Richtern vor der Hauptverhandlung. Außer der Befragung des Angeklagten findet ein Beweisverfahren zur Hauptsache dort statt, wo es für die Urteilsfindung auf den unmittelbaren persönlichen Eindruck des Gerichts ankommt. Ähnlich verlief die Entwicklung im Kanton Bern. Vereinzelte Gesetze verlagern die Beweisaufnahme in das der Hauptverhandlung vorausgehende Untersuchungsverfahren. Selbst in der Hauptverhandlung hat zuweilen der Untersuchungsführer („Verhörrichter“) Beweisergänzungen auszuführen. Mehrere Kantone schreiben die Zirkulation der Akten bei den Mitgliedern des Gerichts und das Verlesen der Akten in der Hauptverhandlung vor, so etwa Luzern, Thurgau, Appenzell au-

3 FOREGGER, E. / FABRIZY, E. E., Die österreichische Strafprozessordnung (Strafprozessordnung 1975). Wien <sup>8</sup>2000 (§ 252) 424 Rnr. 1; PLATZGUMMER, W., Grundzüge des österreichischen Strafverfahrens. Wien-New York <sup>8</sup>1997, 22-25; BERTEL, Ch., Grundriss des österreichischen Strafprozessrechts. Wien <sup>5</sup>1997, 19 Rnr. 71, 20 Rnr. 72, 157 Rnr. 627, 20 Rnr. 73, 238 Rnr. 960; FASCHING, H.W., Lehrbuch des österreichischen Zivilprozessrechts. Wien <sup>2</sup>1990, 355-358 Rnr. 673, 675, 677, 679; 479 Rnr. 913.

ßer Rhoden, Wallis. Im Schrifttum ist bezweifelt worden, ob ein solches Verfahren, das das Prinzip der Unmittelbarkeit nicht beachtet, mit Artikel 6 der Europäischen Menschenrechtskonvention vom 4. November 1950 zu vereinbaren ist, von der noch die Rede sein wird. Der Hinweis auf die Menschenrechtskonvention hat im Kanton Uri zur Verstärkung des Unmittelbarkeitsprinzips geführt<sup>4</sup>.

Was den Zivilprozess anbelangt, so liegt zwar das Unmittelbarkeitsprinzip, meist unausgesprochen, allen Schweizer Prozessordnungen zugrunde, aber es gibt vielfältige Ausnahmen. So ist es etwa möglich, dass ein Mitglied des erkennenden Gerichts (beauftragter Richter, Instruktionsrichter, Referent) die Beweisaufnahme allein durchführt. Manche Prozessordnungen enthalten eine Generalklausel, die den Präsidenten des Gerichts oder einen Instruktionsrichter ermächtigt, alle notwendigen Instruktionsmaßnahmen zu ergreifen und diese in einem Bericht festzuhalten. Dazu kommen noch die Beweiserhebungen im Wege der Rechtshilfe und die Beweissicherung<sup>5</sup>.

In Artikel 6 der Europäischen Menschenrechtskonvention heisst es: „Jedermann hat Anspruch darauf, dass seine Sache in billiger Weise öffentlich und innerhalb einer angemessenen Frist gehört wird, und zwar von einem unabhängigen und unparteiischen, auf Gesetz beruhenden Gericht, das über zivilrechtliche Ansprüche und Verpflichtungen oder über die Stichhaltigkeit der gegen ihn erhobenen strafrechtlichen Anklage zu entscheiden hat ... Jeder Angeklagte hat mindestens (englischer Text) insbesondere (französischer Text) die folgenden Rechte: ... d) Fragen an die Belastungszeugen zu stellen oder stellen zu lassen und die Ladung und Vernehmung der Entlastungszeugen unter denselben Bedingungen wie die der Belastungszeugen zu erwirken ...“<sup>6</sup>.

Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat durch Urteil vom 20. November 1989 in dem Fall KOSTOVSKI gegen die Niederlande eine Verletzung dieses Artikels gerügt. Er hat darin festgestellt, dass es weder dem Kreisgericht in Utrecht noch dem Berufungsgericht in Amsterdam, die gegen den Beschwerdeführer eine Freiheitsstrafe von sechs Jahren verhängt hatten, möglich gewesen sei, das Verhalten zweier anonymen Belastungszeugen zu be-

---

<sup>4</sup> HAUSER, R. / SCHWERI, E., Schweizerisches Strafprozessrecht. Basel-Frankfurt a.M. 31997, 197-200, 378, 415; SCHULTZ, H., Die Strafprozessreform in der Schweiz: JR 1981, 45-52 (46f; 46 Anm. 16).

<sup>5</sup> HABSCHIED, W.J., Schweizerisches Zivilprozess- und Gerichtsorganisationsrecht. Basel-Frankfurt a.M. 1990, VII; 324 Rnr. 553, 395 Rnr. 658.

<sup>6</sup> FROWEIN, J.A. / PEUKERT, W., Europäische Menschenrechtskonvention: EMRK-Kommentar. Kehl-Straßburg-Arlington 21996, 150. - Die Konvention ist auch abgedr.: Sartorius II, Internationale Verträge-Europarecht (Stand: 15.10.2000), bearb. von D.-E. KHAN. München 2001, Nr. 130.

obachten und daraus einen eigenen Eindruck von der Glaubwürdigkeit zu bekommen.

In den Urteilsgründen und in dem Leitsatz, der der Veröffentlichung des Urteils vorausgestellt ist, heißt es: „Grundsätzlich müssen alle Beweise in Gegenwart des Angeklagten in öffentlicher Verhandlung mit Blickrichtung auf eine kontradiktorische Argumentation erhoben werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Zeugenaussagen stets in öffentlicher Gerichtsverhandlung gemacht werden müssen, um als Beweismittel verwertet werden zu können: Im Vorverfahren erlangte Aussagen als Beweis zu verwenden, ist für sich allein betrachtet nicht unvereinbar mit den Absätzen 3d und 1 des Artikels 6, vorausgesetzt, dass die Verteidigungsrechte gewahrt werden. In der Regel verlangen diese Rechte, dass der Angeklagte eine angemessene und geeignete Gelegenheit erhält, einen gegen ihn aussagenden Zeugen in Frage zu stellen und zu befragen, sei es in dem Zeitpunkt, in dem der Zeuge seine Aussage ablegt, sei es zu einem späteren Zeitpunkt des Verfahrens“<sup>7</sup>.

### 1.3 Der Grundsatz in der Rechtswissenschaft und in der Kanonistik

Adolf WACH, ein bedeutender Rechtsgelehrter, der das deutsche Zivilprozessrecht maßgeblich beeinflusst hat, hat 1914 die Unmittelbarkeit als das „Lebensprinzip des heutigen Straf- und Zivilprozesses“ bezeichnet. Sie ist für ihn „der Ausdruck der Erkenntnis, dass die Wahrheit und Gerechtigkeit besser verbürgt ist, wenn der urteilende Richter selbst sieht und hört das, worüber er zu urteilen hat, als wenn es für ihn ein Dritter wahrnimmt und er auf dessen Niederschrift oder Referat angewiesen ist“<sup>8</sup>. Ähnlich äußern sich andere Autoren<sup>9</sup>. Doch werden auch die Grenzen des Prinzips gesehen und seine Einschränkung gutgeheißen: „Strenge Unmittelbarkeit führt (...) zu Prozessverzögerung und Prozessverteuerung; so zum Beispiel wenn wegen eines Richterwechsels immer ein ganzes weitwendiges Verfahren wiederholt werden müsste; wenn das Rechtsmittelgericht immer, wenn die Beweiswürdigung bekämpft

<sup>7</sup> Österreichische Juristen-Zeitung 45 (1990) 312-315.

<sup>8</sup> Grundfragen der Reform des Zivilprozesses, 68, hier zit. nach PANTLE, N., Die Beweisunmittelbarkeit im Zivilprozess. Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1991, 1.

<sup>9</sup> ROSENBERG, L. / SCHWAB, K.H. / GOTTWALD, P., Zivilprozessrecht. München 15<sup>1993</sup>, (§ 83 I 1) 449; JAUERNIG, O., Zivilprozessrecht. München 25<sup>1998</sup>, 96; FASCHING (Anm. 3), 355 Rnr. 672; SPRINGER, E., Das Beweisverfahren im Zivilprozess und seine Reformbedürftigkeit: Zeitschrift für deutschen Zivilprozess, Bd. 43, 521-540, 523; HEGLER, A., Mündlichkeit und Unmittelbarkeit im Prozess: Der Rechtsgang, Bd. I, 192-219, 385-423; Bd. II, 267-439, 272f; DE BOOR, H.-O., Einzelrichter und Kollegium im italienischen und deutschen Zivilprozesse. Göttingen 1953, 83.

wird, sämtliche Beweise des erstinstanzlichen Verfahrens neu aufnehmen müsste“<sup>10</sup>. Manche bemängeln jedoch, dass in der Praxis der Zivilgerichte dem Grundsatz der Unmittelbarkeit laufend zuwidergehandelt und die gesetzlichen Ausnahmen von diesem Grundsatz zu weit ausgelegt würden<sup>11</sup>. Gelegentlich richtet sich die Kritik auch gegen das Gesetz: „Dass der erkennende Richter den Ablauf des mündlichen Erkenntnisprozesses selbst miterleben und dabei aus den unmittelbaren Wahrheitsquellen schöpfen können muss, ist von der Zivilprozessordnung nicht entschieden genug berücksichtigt“<sup>12</sup>.

In der Kanonistik wird etwa seit 1925 die Bedeutung des Grundsatzes der Unmittelbarkeit zunehmend erkannt und seine Beachtung im Prozessrecht gefordert. Etwas vergrößert und vereinfacht lassen sich die Äußerungen von Kanonisten zu diesem Thema so zusammenfassen: Manche Autoren erkennen die Bedeutung der Unmittelbarkeit und die Nachteile und Gefahren der Vermittlung, stellen entweder fest, dass der Grundsatz im geltenden Recht nicht ausreichend verwirklicht ist, oder meinen ihn darin ausreichend verwirklicht zu sehen, räumen zum Teil ein, dass die Beweisaufnahme vor dem Kollegialgericht auf praktische Schwierigkeiten stößt, und verzichten darauf, konkrete Gesetzesänderungen vorzuschlagen<sup>13</sup>. Andere betonen die entscheidende Bedeu-

10 FASCHING (Anm. 3), 355 Rnr. 672.

11 BOSCH, F.W., Grundsatzfragen des Beweisrechts. Bielefeld 1963, 111-113.

12 FEZER, G., Die Funktion der mündlichen Verhandlung im Zivilprozess und im Strafprozess. Tübingen 1970, 126.

13 MEILE, J., Die Beweislehre des kanonischen Prozesses. Paderborn 1925, 96-98; WERNZ/VIDAL, *Jus Canonicum* (1927), 150-152 Anm. 40, hier wiedergegeben nach A. NICORA (s. unten Anm. 15), 412; HARING, J., Der kirchliche Eheprozess. Graz 1938, IX; Marcelino Cabrerós de Anta, *El principio de oralidad y su aplicación en el nuevo proceso oriental: Miscelánea Comillas* 16 (1951) 127-154 (137); DERS., *Reforma del proceso canónico: Ius Populi Dei, Miscellanea in honorem Raymundi BRADAGOR*, Vol. II. Rom 1972, 621-638, 631-634; MÖRSDORF, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, begründet von Eduard EICHMANN, Bd. III. Paderborn-München-Wien-Zürich <sup>11</sup>1979, 55 mit Anm. 1; CORIDEN, J.A. / GREEN, Th.J. / HEINTSCHEL, D.E. (Hrsg.), *The Code of Canon Law*. New York-Mahwah 1985, Anm. a zu c. 1428 CIC, 956 (L.G. WRENN). - DELLA ROCCA, F., *Appunti sul processo canonico*. Mailand 1960, 89f; DERS., *Il Concilio Vaticano II e i problemi della giustizia ecclesiastica: Lex Ecclesiae, Estudios en honor del Dr. Marcelino CABREROS de Anta. Bibliotheca Salmanticensis I, Studia* 1. Salamanca 1972, 543-560, 556; DERS., *Nuovi saggi di diritto processuale canonico*. Padua 1988, 132, 248f; FLATTEN, H., *Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse: DERS., Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht*, hrsg. von Hubert MÜLLER. Paderborn-München-Wien-Zürich 1987, 379-402, 380f mit Anm. 5; PUZA, R., *Was können wir aus den Voten eines Kollegialrichters lernen? Überlegungen zur Vereinfachung des Ehenichtigkeitsverfahrens aus der Sicht eines Richters: PUZA, R. / WEIB, A. (Hrsg.), Iustitia in caritate*. (FG E. RÖBLER) Frankfurt a.M. u.a. 1997, 383-396, 390f;

tung der Tätigkeit des Vernehmungsrichters, weil er unmittelbaren Kontakt mit den Parteien und Zeugen hat<sup>14</sup>. Auf Grund der Bedeutung, die sie der Unmittelbarkeit der Beweisaufnahme zuerkennen, äußern wieder andere außer in Notfällen, Vorbehalte gegen Rechtshilfeersuchen und die Mitwirkung von Vernehmungsrichtern<sup>15</sup>. Für einige ist die Unmittelbarkeit so wichtig, dass sie eher auf das Kollegialgericht als auf die Unmittelbarkeit verzichten wollen, wenn oder weil die Beweiserhebung vor dem Kollegium nicht möglich ist, und folgerichtig das Verfahren lieber einem Einzelrichter anvertrauen möchten<sup>16</sup>.

#### 1.4 Ein Vorschlag

Die Vorzüge des Grundsatzes der Unmittelbarkeit der Beweisaufnahme sind unbestreitbar. Aber dieser Grundsatz ist nur einer neben anderen, die auch dem Zweck dienen, den wahren Sachverhalt festzustellen und ein richtiges Urteil zu fällen. Eine verstärkte Anwendung des Grundsatzes der Unmittelbarkeit kann für den kanonischen Prozess nur dann und insoweit gefordert werden, als dadurch nicht andere Prinzipien verletzt werden und so das Finden eines wahren und gerechten Urteils behindert wird.

---

COLAGIOVANNI, E., *Aspetti dinamici della cultura processualistica moderna: La giustizia nella Chiesa: Fondamento divino e cultura processualistica moderna.* (Studi giuridici XLV) Vatikanstadt 1997, 115-134, 124f.

- 14 BERNARD, F., Bedeutung und Anforderungsprofil des Untersuchungsrichters im kirchlichen Ehenichtigkeitsprozess: *Iustitia in caritate* (Anm. 13), 317-322, 321; ASSENMACHER, G.: *HdbKathKR*<sup>2</sup>, 1194; MOGAVERO, D., *Il ministero del giudice nel tribunale di prima istanza: La giustizia nella Chiesa* (Anm. 13), 193-209, 205.
- 15 DEL AMO PACHON, L., *Valoración de los testimonios en el proceso canónico*: REDC 25 (1969) 5-74, 241-304, 497-569, 32, hier zitiert nach: NICORA, A., *Il principio di oralità del diritto processuale civile italiano e nel diritto processuale canonico*. Rom 1977, 417 Anm. 3; DERS., *Nueva tramitación de las causas matrimoniales*. Salamanca 1971, 58, 60, 110, 112; DEL AMO, L., *Procedimiento matrimonial canónico en experimentación*: *Lex Ecclesiae* (Anm. 13), 461-542, 474, 479f; BONNET, P.A., *I tribunali nella loro diversità di grado e di specie: Il processo matrimoniale canonico*. Nova edizione a cura di P.A. BONNET e C. GULLO. (Studi giuridici XXIX) Vatikanstadt 1994, 183-225, 205; DENTICI VELASCO, N., *Antecedentes sociológicos y jurídicos del Motu proprio „Causas matrimoniales“*: REDC 33 (1977) 243-293, 283f.
- 16 ROBERTI, F., *De processibus*, Bd. I. Vatikanstadt 1956, 277; NICORA, *Il principio* (Anm. 15), 361, 363f, 366, 480, 542, 580f; DORDETT, A., *Rezension zu A. NICORA: AfkKR 148 (1979) 276-280, 277*; etwas anders in: *Kirchliche Ehegerichte in der Krise*. Wien 1971, 74; DIACETES, A.C., *The judgement of formal matrimonial cases. Historical reflections, contemporary developments, and future possibilities*. Washington D.C. 1977, 140 Anm. 86; CALVO TOJO, M., *Reforma del proceso matrimonial anunciada por el Papa*. Salamanca 1999, 259.

Für eine verstärkte Geltung des Grundsatzes der Unmittelbarkeit im kirchlichen Eheprozess sind drei Möglichkeiten denkbar:

- a) Es wird vorgeschrieben, dass die Beweisaufnahme in der Regel vor dem aus drei Richtern bestehenden Kollegialgericht durchgeführt wird.
- b) Es wird vorgeschrieben, dass, abgesehen von dem Fall eines Rechtshilfeersuchens an ein anderes Gericht, nur ein Mitglied des Kollegialgerichts, das mit der Sache befasst ist, die Beweise erheben kann. Mit anderen Worten: Der Vernehmungsrichter und der delegierte Richter werden abgeschafft.
- c) Der Einzelrichter wird mehr als bisher ermächtigt, Ehenichtigkeitssachen zu entscheiden, und verpflichtet, die Beweise selbst zu erheben.

Die erste dieser drei Möglichkeiten scheidet von vornherein aus. Sie wäre nicht einmal zweckmäßig oder wünschenswert. Der Vorzug der Unmittelbarkeit wäre mit einem ungeheuren Zeitaufwand erkaufte, was die ohnehin schon angespannte Personalsituation der kirchlichen Gerichte noch mehr belasten würde. Oft sind die beiden Beirichter, die zusammen mit dem Vorsitzenden das Kollegium bilden, nebenbei oder gar hauptsächlich in einer Pfarrei, in der Schule oder in einem anderen pastoralen Bereich eingesetzt. Noch schwieriger, ja geradezu unmöglich wäre es, die am Prozess beteiligte andere Partei und die Zeugen so zuverlässig zur Vernehmung zu laden, dass sie auch wirklich erscheinen. Der Vorsitzende, der einen Vernehmungstermin anberaumt, sei es auch nach Vereinbarung mit den zu vernehmenden Personen, würde das Risiko eingehen, dass die versammelten Richter mitsamt dem Notar vergeblich auf das Erscheinen der Geladenen warten. Die beiden Beirichter müssten unverrichteter Dinge wieder nach Hause gehen. Der Kirche stehen ja keine Polizeibeamten oder Gerichtsvollzieher zur Verfügung, die die Geladenen vorführen könnten, wenn sie nicht freiwillig erscheinen. Aber selbst wenn sie erschienen und die Vernehmung stattfände: Die Gerichtssaalatmosphäre, die durch die gleichzeitige Anwesenheit der drei Richter und des Notars entstehen würde, wäre für die Disposition und Bereitschaft der Partei oder des Zeugen, unbefangen und wahrheitsgemäß auszusagen, sehr ungünstig. Wie wichtig die Atmosphäre eines vertrauensvollen Gesprächs unter vier Augen für den Erfolg der Vernehmung ist, mag ein Beispiel zeigen.

Im Lauf des Prozesses gegen den ehemaligen Kommandanten des Konzentrationslagers Auschwitz, Rudolf Höß, in den Jahren 1946 und 1947 in Polen hatte dieser intensiven Kontakt mit dem Krakauer Kriminologen, Arzt und Psychologen Professor Dr. Stanislaw BATAWIA. Dieser beschrieb die Gesprächsatmosphäre folgendermaßen: „Die Haltung von Rudolf Höß während dieser Untersuchungen und Gespräche erleichterte die Arbeit des Untersuchenden. Höß, der ein in sich verschlossener und wenig gesprächsbereiter Mensch war, verspürte jedoch das Bedürfnis, der öffentlichen Meinung sowohl den Ursprung

seiner Teilnahme an den Massenverbrechen erklären zu wollen als auch die Psychologie eines richtigen SS-Mannes, die in der harten Himmlerschen Schule gebildet worden war, eine Psychologie, die für jeden, der nicht jahrelang im SS-Milieu gelebt hat, unverständlich sei. Er wollte erklären, warum er ‚gewissermaßen ohne seinen Willen‘ zum Henker von Hunderttausenden von Menschen geworden war, wobei er übrigens nicht glaubte, dass überhaupt jemand es für wahrscheinlich halten könne, dass er weder die Personifizierung alles Bösen noch verbrecherischer Sadist sei. Durch eine echte Beziehung zum Untersuchten, frei von jeder wertenden Beurteilung und allen Eigenschaften, die an ein Gerichtsverhör erinnerten, sowie durch ein angemessenes Verständlichmachen des Zieles der Untersuchungen bei Höß war es nicht schwer, nach einigen Gesprächen mit ihm einen angemessenen Kontakt herzustellen. Die Hemmung, die Rudolf Höß anfangs zeigte, verringerte sich schrittweise, und von dem Moment an, da er seinem Gesprächspartner Vertrauen schenkte, verliefen die Untersuchungen in einer Atmosphäre, die für aufrichtige Aussagen günstig war.“<sup>17</sup>

So kommt im kirchlichen Eheprozess eine Vernehmung vor dem Kollegialgericht nicht in Betracht. Die zweite Möglichkeit – Beweisaufnahme durch ein Mitglied des Kollegialgerichts, das die Sache zu entscheiden hat, – besteht in einer eingeschränkten Verwirklichung des Grundsatzes der Unmittelbarkeit: Einer von den drei Richtern, die durch Abstimmung das Urteil fällen, hat die Zeugen vernommen und sich so einen unmittelbaren Eindruck von ihnen und ihren Aussagen verschafft. Er weiß dann über den Sachverhalt besser Bescheid als die beiden anderen Richter und ist so eher qualifiziert als sie, die Tatfrage zu entscheiden. Es drängt sich dann die Frage auf: Können diese beiden noch etwas zur Entscheidung dieser Frage beitragen? Ist nicht der Erkenntnisvorsprung des Einen, der die Zeugen vernommen hat, so groß, dass die Mitwirkung der beiden anderen normalerweise als überflüssig, ja als bedenklich erscheinen muss? Diese können ja den Einen bei der Urteilsfällung überstimmen. Ist dann die Chance, dass auf diese Weise ein richtiges Urteil zustande kommt, größer als wenn der Eine das Urteil fällt, oder nicht vielmehr geringer?

Die dritte Möglichkeit würde den Grundsatz der Unmittelbarkeit am besten, nämlich uneingeschränkt, verwirklichen. Sie würde überdies das Verfahren erheblich beschleunigen; denn

- es würden nicht mehr Zeugen vernommen werden, als notwendig ist, um die moralische Gewissheit von der Nichtigkeit der Ehe zu gewinnen. Wenn hingegen ein Vernehmungsrichter auf Geheiß des Vorsitzenden oder Berichterstatters die Zeugen vernimmt, wird er entweder alle vom Antragsteller benannten Zeugen hören, was dazu führen kann, dass mehr Zeugen vernommen werden,

---

<sup>17</sup> DESELAERS, M., „Und Sie hatten keine Gewissensbisse?“ Leipzig 1997, 214.

als notwendig ist, oder er wird nach jeder Vernehmung die Akten seinem Auftraggeber zurückgeben, damit dieser die Niederschrift lesen und darüber befinden kann, ob es zum Beweis reicht. Dieses Hin und Her der Akten würde ebenfalls unvermeidlich zu Verzögerungen führen.

- Ein Richter, der die Sache von Anfang an bearbeitet, den Antragsteller persönlich kennenlernt, dessen Angaben und die des anderen Partners und der Zeugen entgegennimmt, so den ganzen Prozess hautnah miterlebt und weiß, dass es allein von ihm abhängt, wie bald das Verfahren abgeschlossen sein wird – ein solcher Richter wird sich nach menschlichem Ermessen mit mehr Eifer und Fleiß der Sache annehmen, auch über seine Dienststunden hinaus, als ein Richter, dem nur ein fertiger Aktenfaszikel übergeben wird, damit er sein Votum ausarbeitet, ohne dass er den Antragsteller und die vernommenen Personen je zu Gesicht bekommen hat. Papier ist geduldig – auch in diesem Sinn.

- Nur *ein* Richter müsste das Urteil ausarbeiten, anstatt dass die Akten nacheinander noch zwei weiteren Richtern übergeben werden müssten, damit diese ihr Votum abfassen.

## 2. DER EINZELRICHTER

### 2.1 Zur Geschichte des Einzelrichters im kirchlichen Eheprozess

Charles LEFEBVRE fasst die klassische Epoche vom Dekret GRATIANS bis zum Konzil von Trient, was den Einzelrichter anbelangt, so zusammen: „Das Einzelrichterprinzip hat (...) die Vorherrschaft erlangt; Kollegialität hat es ohne Zweifel dann und wann gegeben, so in den Anfängen, dann unter germanischen Einflüssen, aber im Lauf des 12. Jahrhunderts hat das Einzelrichterprinzip den Sieg davongetragen, obschon sich seit der Redaktion des Kodex (von 1917) eine bedeutsame Tendenz zugunsten der Kollegialität bemerkbar gemacht hat.“<sup>18</sup>

Das Konzil von Trient hat bestimmt, dass Ehe- und Strafsachen ausschließlich der Entscheidung des Bischofs, also eines Einzelrichters, überlassen werden<sup>19</sup>.

Unter Berufung auf dieses Konzil hat Papst BENEDIKT XIV. (1741) in der Konstitution *Dei miseratione* von neuem bestimmt, dass Ehesachen der Untersuchung und Entscheidung der Bischöfe vorbehalten sind. Wenn kein Bischof

---

<sup>18</sup> LEFEBVRE, Ch., Art. Procédure: DDC 7, 281ff, 286.

<sup>19</sup> Sessio 24 de ref., can. 20: COD 772, 63-38.



vorhanden ist, ist jemand zu beauftragen, der vom Bischof mit dem Rat seines Kapitels als geeigneter Richter ernannt worden ist<sup>20</sup>.

In der Instruktion *Cum moneat glossa* (1840) wird im zweiten Absatz daran erinnert, dass das Konzil von Trient und BENEDIKT XIV. in der Konstitution *Dei miseratione* die Ehesachen der Prüfung und Entscheidung des Bischofs vorbehalten haben. Im letzten Absatz heißt es: Wenn das Verfahren abgeschlossen ist, „hat der Bischof das Urteil zu fällen (*sententiam proferat Episcopus*)“<sup>21</sup>. Dieser Wortlaut lässt keinen Zweifel daran, dass der Bischof oder der von ihm delegierte Richter als Einzelrichter das Verfahren durchzuführen und durch Urteil abzuschließen hat.

§ 97 der *Instructio Austriaca* (1855/56) gibt die „Mitglieder des Ehegerichtes“ an, wie es in der Überschrift dieser Bestimmung heißt: „Der Bischof bedient bei der Verhandlung der Ehesachen sich eines Gerichtes, welches aus einem Präses und wenigstens vier Räten zu bestehen hat.“ Der zweite Satz des § 99 lautet: „Die Entscheidung wird mit absoluter Stimmenmehrheit gefällt.“ In § 178 heißt es: „Vorlage des beabsichtigten Spruches an den Bischof. Bevor das Ehegericht zur Fällung des Urteiles schreitet, wird es die Entscheidung, über welche es sich geeinigt hat, dem Bischof mit Beifügung der Gründe vorlegen. Findet der Bischof den beabsichtigten Ausspruch nicht hinreichend begründet, so wird er dem Ehegerichte auftragen, die von ihm anzudeutenden Umstände noch einmal in reife Überlegung zu ziehen und über das Ergebnis seiner Beratungen ihm Bericht zu erstatten“<sup>22</sup>.

Die zitierten Stellen der *Instructio* zeigen, dass es sich bei dem Ehegericht um ein echtes Kollegialgericht handelt, wenn auch mit einem gesetzlich geregelten Mitwirkungsrecht des Bischofs, der dem Kollegium nicht angehört.

Die Instruktion des Heiligen Offiziums an die Bischöfe der orientalischen Riten und die Instruktion der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens, beide von 1883, sehen vor: „Nach Eingang (...) der Klage übernimmt der Bischof entweder selbst das Amt des Verhandlungsleiters oder überträgt es seinem Generalvikar oder einem anderen bewährten und erfahrenen Kleriker“<sup>23</sup>. Nach Abschluss der Ermittlungen, wenn der Eheverteidiger erklärt hat, dass er weiter nichts vorzubringen oder zu erforschen habe, „sind die gesamten Akten zwei oder drei kundigen Männern, wenn sie zur Verfügung stehen, zur Über-

20 § 4 der Konstitution: CIC Fontes I n. 318, 695-701.

21 CIC Fontes VI n. 4069, 345-350.

22 *Instructio Austriaca*, deutscher Text bei POTOTSCHNIG, F., Staatlich-kirchliche Ehegesetzgebung im 19. Jahrhundert. Wien 1974, 376-400.

23 Instruktion des Heiligen Offiziums an die Bischöfe der orientalischen Riten (1883), Nr. 6: CIC Fontes IV n. 1076, 395-411, 395-400.

prüfung vorzulegen. Erst nachdem diese ihr Votum abgegeben haben, ist das Urteil zu fällen“<sup>24</sup>. Ähnlich bestimmt die Instruktion des Heiligen Offiziums an den Bischof von Mysore von 1890: „Nach Abschluss der gerichtlichen Untersuchung hat der Ordinarius, bevor er zur Urteilsfällung schreitet, einen oder mehrere Priester, die er für besonders kundig hält, mit der Überprüfung der gesamten Prozessakten zu beauftragen und sie um ihr Votum sowohl in formeller wie materieller Hinsicht zu ersuchen. Sofern diese der Ansicht sind, dass daraus moralische Gewissheit gewonnen werden kann (*quatenus ipsis moralis certitudo exinde hauriri posse videatur*), hat der Ordinarius nach Anhörung des Bandverteidigers in erster Instanz das Urteil zu fällen“<sup>25</sup>.

Der Vergleich zwischen der *Instructio Austriaca* und den römischen Instruktionen ergibt: Das Ehegericht der *Instructio Austriaca* ist ein Kollegialgericht, wogegen nach den römischen Instruktionen am Ende das Urteil eines Einzelrichters steht.

Etwa zwanzig Jahre vor dem Kodex von 1917 befasst sich Michael LEGA mit der Zusammensetzung der Diözesengerichte: Ordentlicher Richter erster Instanz sei jeder Bischof oder Erzbischof im Gebiet seiner Diözese oder Erzdiozese. Für wichtigere Sachen sei es vorteilhaft (*expedit*), ein Kollegium von delegierten Richtern unter der Leitung des Generalvikars zu bilden, die durch Stimmenmehrheit entscheiden. Nun stellt sich der Autor die Frage, ob diese Praxis nicht der Weisung des Konzils von Trient widerspreche, dass wichtige Sachen, nämlich Ehe- und Strafsachen, nur der Prüfung und Entscheidung des Bischofs zu überlassen seien. Seine ziemlich ausführliche Erörterung dieser Frage lässt sich, wenn ich recht sehe, etwa so zusammenfassen:

- Der Bischof kann Ehesachen in erster Instanz selbst entscheiden oder seinem Generalvikar oder einem Kollegium übertragen.
- Die Übertragung an ein Kollegium verdient den Vorzug.
- Das Urteil, das auf Grund der *Instructio Austriaca* gefällt wird, ist ein Urteil des Kollegiums, obwohl es wegen der vorherigen Bestätigung durch den Bischof auch „irgendwie als Urteil des Bischofs bezeichnet werden kann“.
- Das Urteil, das nach den römischen Instruktionen von 1883 gefällt wird, ist ein Urteil des Bischofs<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Instruktion, Nr. 24, a.a.O.- Instruktion der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (1883): CIC Fontes VII n. 4901, 479-492, 480-484.

<sup>25</sup> CIC Fontes IV n. 1127, 453f.

<sup>26</sup> LEGA, M., *Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis*, lib. I. vol. II. Rom 1898, 386f, 399f, 401, 436f, Nr. 308, 316, 336.

Dem Gesetzgeber des Kodex von 1917 lagen in Hinsicht auf unser Thema sieben Entwürfe vor. Der kürzeste und einfachste war der von Schema A: „Es ist dem Richter erlaubt, in Gerichtssachen und bei Prozesshandlungen nach seinem Ermessen den von ihm gewählten Assessor, ohne dass diesem ein Nachteil entstünde, zu übergehen.“ Hiernach kann ein Einzelrichter mit oder ohne Assessor das Urteil fällen. Wird ein Assessor beigezogen, hat er beratendes Stimmrecht.

Schema B lautet: „In allen Streit- und Strafsachen, die an das bischöfliche Gericht gelangen, stehen dem Richter Assessoren zur Seite. In Streitsachen sind nur zwei Assessoren beteiligt, und zwar lediglich mit beratender Stimme, es sei denn dass das ganz besondere Gewicht der Sache es dem Bischof anrät, vier Assessoren zu bestellen, auch mit entscheidendem Stimmrecht.“ Auch nach dieser Regelung sollte eine Ehesache normalerweise vom Einzelrichter entschieden werden.

Die Schemata C, D, E, F und G sehen für Streitsachen, die das Eheband betreffen, ein Kollegialgericht von drei Richtern vor, die Schemata D bis G von mindestens (*saltem*) drei Richtern. In einer Anmerkung zu Schema F ist zu lesen: „Der Bischof von Quebec hält für die Entscheidung von Streitsachen, die das Eheband betreffen, den Ortsordinarius oder seinen Offizial bei Beteiligung des Bandverteidigers mit der Verpflichtung, gegen ein Urteil, das die Ehe für nichtig erklärt, Berufung einzulegen, für ausreichend; er würde also die Ehesachen vom Kollegialgericht ausnehmen (...). Der Bischof von Montreal ist der Ansicht, man dürfe nicht allgemein die Zahl von drei Richtern vorschreiben, da es in kleinen Diözesen schwierig sei, wirklich kundige und fähige zu finden; derselben Meinung ist der Bischof von Trois-Rivières; dasselbe bemerkt der Bischof von Verapolis (?) besonders für Missionsgebiete. Der Bischof Conchen (?) hält in Suffraganbistümern ein Kollegialgericht nicht für notwendig“<sup>27</sup>.

Nach dem Kodex von 1917 und der Instruktion der Sakramentenkongregation *Provida Mater Ecclesia* von 1936 galt: Unter Verwerfung jeder gegenteiligen Gewohnheit und unter Aufhebung jedes entgegenstehenden Vorrechtes sind Streitsachen, die das Eheband betreffen, einem Kollegialgericht von mindestens drei Richtern vorbehalten (vgl. c. 1576 § 1 n.1 CIC/1917; Art. 13 § 1 EPO. – Das Wort „mindestens“ (*saltem*) findet sich nur in der Instruktion, nicht im Codex). Ein Urteil, das unter Verletzung dieser Vorschrift ergangen ist, ist unheilbar nichtig (vgl. c. 1892 n.1 CIC/1917; Art. 13 § 1 Halbsatz 2 EPO). In Missionsländern können Ehesachen nach den besonderen Instruktionen der zuständigen Kongregation untersucht und entschieden werden (Art. 13

<sup>27</sup> ROBERTI, F. (Hrsg.), *Codicis Iuris Canonici Schemata. Liber IV, De Processibus, I, De Iudiciis in Genere*. Vatikanstadt 1940, 36, 46f.

§ 2 EPO). Am 13. August 1919 und am 6. März 1920 erlaubte die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens für die Diözesen von Tonkin in Indochina, das später zu Vietnam gehörte, für die erste Instanz einen Einzelrichter mit zwei Assessoren<sup>28</sup>. Dieselbe Kongregation gewährte am 18. Februar 1929 ein Indult für China, durch das ein Einzelrichter für die erste und die Berufungsinstanz gestattet wurde<sup>29</sup>. Bis wann dieses Indult galt, scheint unsicher zu sein. Auf jeden Fall teilte die Kongregation für die Disziplin der Sakramente am 13. März 1939 der Propaganda mit, dass die allgemeinen Verfahrensvorschriften der Instruktion *Provida Mater Ecclesia* für Ehenichtigkeitssachen auch in China anzuwenden seien<sup>30</sup>. 1933 wurde – wiederum von der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens – für gewisse Diözesen in Afrika die Erlaubnis erteilt, in der ersten Instanz ein Gericht aus drei Richtern zu bilden, von denen einer auch als Ehebandverteidiger, ein anderer auch als Anwalt des Klägers handeln durfte<sup>31</sup>. Unter den Dezennalfakultäten, die diese Kongregation später den Ortsordinarien in den Missionsgebieten für die Jahre 1971 bis 1980 gewährt hat, ist die folgende: „Wegen des Mangels an Offizieren die Zahl der Gerichtspersonen der ersten Instanz so zu ermäßigen, dass das Gericht aus drei Amtsträgern gebildet wird, nämlich einem Einzelrichter, einem Bandverteidiger und einem Notar“<sup>32</sup>.

Die Amerikanischen Verfahrensnormen von 1970, die durch das Reskript *Attentis Precibus* in Kraft gesetzt wurden, sahen in Norm 3 vor: „Für jeden Fall ist ein Kollegialgericht zu bilden. Die Bischofskonferenz kann auf Grund der vom Heiligen Stuhl zu erbittenden Fakultäten dem zuständigen kirchlichen Gericht erlauben, auf bestimmte Zeit von dieser Norm abzuweichen, so dass die Sache von einem Einzelrichter verhandelt werden kann. Dies gilt unter der Voraussetzung, dass

1. ein schwerwiegender Grund für die Abweichung von dieser Norm vorliegt und

---

<sup>28</sup> Archiv dieser Kongregation Prot. N. 2114/19 und 646/20, hier wiedergegeben nach EGAN, E.M., *Appeal in marriage nullity cases. Two centuries of experiment and reform*: ME 107 (1982) 79-94, 89 Anm. 43.

<sup>29</sup> WENNER, J., *Kirchliche Eheprozessordnung*. Paderborn <sup>3</sup>1956, 23 Anm. 1; EGAN, *Appeal* (Anm. 28), 89 mit Anm. 40.

<sup>30</sup> Archiv dieser Kongregation: Prot. N. 737/39, hier wiedergegeben nach EGAN (Anm. 28), 89 mit Anm. 42.

<sup>31</sup> Nachweis bei EGAN (Anm. 28), 89 mit Anm. 44.

<sup>32</sup> GORDON, I. / GROCHOLEWSKI, Z. (Hrsg.), *Documenta recentiora circa rem matrimoniallem et processualem*. Rom 1977, Nr. 4506, 429.

2. weder vom Richter noch vom Ehebandverteidiger noch vom Kirchenanwalt noch von einer der Parteien vor dem Endurteil Widerspruch dagegen erhoben wird“<sup>33</sup>.

Das Motu proprio des Papstes PAUL VI. *Causas matrimoniales* von 1971 bestimmte in V § 2: „Wenn in der ersten Instanz auch nicht durch die Hinzuziehung eines männlichen Laien ein Kollegium (...) gebildet werden kann, können Ehenichtigkeitssachen durch die Bischofskonferenz in jedem Einzelfall einem Kleriker als Einzelrichter übertragen werden. Dieser Richter hat, wo es möglich ist, zum Gerichtsverfahren einen Assessor und einen Vernehmungsrichter hinzuzuziehen“<sup>34</sup>.

Im Kodex von 1983 heißt es: „Unter Verwerfung jeder gegenteiligen Gewohnheit sind dem Kollegialgericht von drei Richtern vorbehalten:

1. Streitsachen, die (...) das Band der Ehe betreffen (...) Sollte etwa ein Kollegialgericht nicht eingerichtet werden können, so kann die Bischofskonferenz, solange diese Unmöglichkeit besteht, für erstinstanzliche Verfahren die Erlaubnis erteilen, dass der Bischof die Gerichtssachen einem Kleriker als Einzelrichter überträgt; dieser soll, falls dies möglich ist, einen beratenden Beisitzer und einen Vernehmungsrichter hinzuziehen“ (c. 1425 §§ 1, 4).

Von der Möglichkeit, den Einzelrichter zu erlauben, haben nach unseren privaten Erkundigungen die Schweizer und die Nordische Bischofskonferenz sowie die Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten Gebrauch gemacht. Die Bischofskonferenzen von Frankreich, Italien, Spanien, England und Wales und Polen haben es nicht getan. Von der Bischofskonferenz von Brasilien wird gemeldet, dass sie diese Erlaubnis „höchst selten, vielleicht nur einmal (*rarissime, forsan semel tantum*)“ erteilt habe. Dass auch die Deutsche und die Österreichische Bischofskonferenz die Erlaubnis nicht gewährt haben, ist aus den amtlichen Verlautbarungen bekannt<sup>35</sup>.

Der Kodex der orientalischen Kirchen von 1990 enthält eine ähnliche Bestimmung (c. 1084 § 3 CCEO).

## 2.2 Der Einzelrichter in den Prozessordnungen einiger Staaten

Im römischen Recht spielte sich der Verfahrensabschnitt „in iure“ vor dem Gerichtsmagistrat, einem Einzelrichter, ab, die sich anschließende Beweisauf-

---

<sup>33</sup> Ebd., Nr. 1384, 244.

<sup>34</sup> Ebd., Nr. 1270, 211.

<sup>35</sup> SCHMITZ, H. / KALDE, F. Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen. Metten 1990, 90f.

nahme und Entscheidung („in iudice“) zeitweise vor einem Kollegium, zeitweise vor einem Einzelrichter<sup>36</sup>.

Nach dem geltenden deutschen Recht ist für Strafsachen in erster Instanz entweder das Amtsgericht zuständig, wo je nach der Schwere der zu erwartenden Strafe der Einzelrichter oder das gewöhnlich aus einem Berufsrichter und zwei Schöffen bestehende Schöffengericht entscheidet; oder das Landgericht, und zwar die mit drei Berufsrichtern und zwei Schöffen besetzte große Strafkammer, die bei Tötungsdelikten als Schwurgericht tätig wird; bei gewissen Delikten mit politischem Hintergrund der mit drei oder in besonderen Fällen mit fünf Berufsrichtern besetzte Strafsenat beim Oberlandesgericht. Über Berufungen gegen Urteile des Amtsgerichtes entscheidet das Landgericht, und zwar bei Einzelrichtersachen die wie das Schöffengericht besetzte kleine Strafkammer, sonst die mit drei Berufsrichtern und zwei Schöffen besetzte große Strafkammer. Erstinstanzliche Landgerichts- und Oberlandesgerichtsurteile können nur mit der Revision angefochten werden, über die der mit fünf Berufsrichtern besetzte Strafsenat beim Bundesgerichtshof entscheidet<sup>37</sup>.

In allen Zivilsachen, die vor das Amtsgericht gehören, entscheidet in erster Instanz der Einzelrichter. Ebenso ist es neuestens in der Regel mit den Zivilsachen, für die in erster Instanz das Landgericht zuständig ist: Die aus drei Richtern bestehende Zivilkammer entscheidet durch eines ihrer Mitglieder als Einzelrichter. Nur ein in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten noch nicht ausreichend erfahrener Richter auf Probe kommt dafür nicht in Betracht. Das Kollegium entscheidet auch, wenn der betreffende Rechtsstreit nach dem Geschäftsverteilungsplan des Gerichts besonderen Sachgebieten zuzuordnen ist, so z.B. bei Streitigkeiten über Ansprüche aus Veröffentlichungen durch Druckerzeugnisse, Bild- und Tonträger; bei Streitigkeiten aus Bank- und Finanzgeschäften; bei Streitigkeiten aus Bau- und Architektenverträgen und anderen. – Berufungsinstanz für Amtsgerichtssachen ist die mit drei Berufsrichtern besetzte Zivilkammer beim Landgericht. In Familien- und Kindschaftssachen des Amtsgerichts sowie bei erstinstanzlichen Urteilen des Landgerichts entscheidet über die Berufung der mit drei Richtern besetzte Zivilsenat des Oberlandesgerichts, dessen Urteile unter bestimmten Voraussetzungen mit der Revision angefochten werden können; diese geht an den mit fünf Richtern besetzten Zivilsenat beim Bundesgerichtshof. Das Berufungsgericht kann neuestens unter be-

<sup>36</sup> KASER, M., *Römisches Privatrecht*. München <sup>8</sup>1974, 310f, 321, 331, 337, 340; *Römische Rechtsgeschichte*, begründet von Gerhard DULCKEIT und Fritz SCHWARZ, neu bearbeitet von Wolfgang WALDSTEIN. München <sup>9</sup>1995, 83.

<sup>37</sup> §§ 22 IV, 24, 25, 28, 29, 74, 74a, 74c, 76, 120, 122, 135, 139 GVG.

stimmten Voraussetzungen den Rechtsstreit einem seiner Mitglieder zur Entscheidung übertragen<sup>38</sup>.

Für Angelegenheiten der freiwilligen Gerichtsbarkeit, die manchmal von erheblicher Bedeutung für die Beteiligten sind, sind in der Regel die Amtsgerichte und somit der Einzelrichter zuständig<sup>39</sup>.

In der Verwaltungsgerichtsbarkeit entscheidet eine Kammer des Verwaltungsgerichts in der Besetzung von drei Richtern und zwei ehrenamtlichen Richtern, soweit nicht die Kammer die Sache einem Einzelrichter überträgt, was sie in der Regel soll, wenn die Sache keine besonderen Schwierigkeiten aufweist und keine grundsätzliche Bedeutung hat; ähnlich in der Finanzgerichtsbarkeit<sup>40</sup>.

Nach dem geltenden österreichischen Recht entscheidet in Strafsachen das Bezirksgericht durch den Einzelrichter bei Strafdrohungen von Geldstrafe und Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr, mit Ausnahme einiger besonderer und der den Geschworenengerichten zugewiesenen Vergehen; das mit drei Berufsrichtern und acht Geschworenen besetzte Geschworenengericht über Staatsschutz- und besonders schwere Delikte; sonst der Gerichtshof erster Instanz als Einzelrichter, bei Strafdrohungen von mehr als fünf Jahren und bestimmten Delikten als das mit zwei Berufsrichtern und zwei Schöffen besetzte Schöffengericht. Über die Berufung entscheiden die Gerichtshöfe erster und zweiter Instanz mit drei Richtern, über die Nichtigkeitsbeschwerde der Oberste Gerichtshof, der unter Umständen auch Berufungsentscheidungen trifft, normalerweise durch einen einfachen Senat aus fünf Mitgliedern<sup>41</sup>.

In Zivilsachen werden die Bezirksgerichte nur durch Einzelrichter tätig, die Gerichtshöfe zum Teil durch Einzelrichter, zum Teil durch Senate. Bei den Gerichtshöfen erster Instanz, nämlich den Landes- und Kreisgerichten, entscheidet im Verfahren erster Instanz unter gewissen Voraussetzungen der Einzelrichter. Tatsächlich sind mehr als 99 Prozent aller Fälle erster Instanz vor den Einzelrichter verwiesen, während die Rechtsmittelgerichte mit Senaten besetzt sind<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> §§ 22 IV, 23, 23a, 71 I, 72, 75, 119 I, 122 I, 133, 139 I GVG; §§ 348 I, 526 I ZPO.

<sup>39</sup> §§ 35, 72 FGG.

<sup>40</sup> §§ 5 III 1, 6 I 1 Verwaltungsgerichtsordnung; § 6 I Finanzgerichtsordnung.

<sup>41</sup> §§ 9 I Ziffer 1, II; 10 Ziffer 2,3; 13; 14 I; 15; 16; 295 I, 300 I, II öStPO; § 6 I des Bundesgesetzes vom 19. Juni 1968 über den Obersten Gerichtshof. Alle Bestimmungen hier wiedergegeben nach FOREGGER / FABRIZY (Anm. 3), (§ 311) 564 Rnr. 2; 993; KATHOLNIGG, O., Art. Gerichtsbarkeit, Gerichtsverfassung: StL<sup>7</sup>, Bd. 2, 906-913, 912.

<sup>42</sup> FASCHING (Anm. 3), 96-99, 132-135, Rnr. 167, 169, 242-251.

Nach dem Recht der Schweizer Kantone ist in Zivilsachen die erste kantonale Instanz regelmäßig ein Kollegialgericht, doch gibt es auch Kantone, in denen der Einzelrichter entscheidet, zum Beispiel in Genf. Vermögensrechtliche Streitigkeiten mit geringerem Streitwert fallen jedoch in die Zuständigkeit des Friedensrichters, der nicht nur Vermittler, sondern streitentscheidende Instanz ist. Im Kanton Zürich ist für Zivilsachen und gewisse Beitreibungs- und Konkursstreitigkeiten der Einzelrichter eingeführt worden. Besondere Gerichte für familienrechtliche Klagen gibt es in der Schweiz nicht (Stand: 1983)<sup>43</sup>.

Einzelrichter in Zivilsachen ist auch der spanische Richter der ersten Instanz (*de primera instancia*) ebenso wie der italienische Prätor (*pretore*), obwohl diesen beiden auch Rechtsstreitigkeiten von erheblicher Bedeutung und mit einem erheblichen Streitwert anvertraut werden (Stand: 1985). In England sind alle Richter der ersten Instanz Einzelrichter<sup>44</sup>.

### 2.3 Der Einzelrichter in der Rechtswissenschaft und in der Kanonistik

In der rechtswissenschaftlichen Diskussion besteht zwar insofern Einmütigkeit, als niemand dafür eintritt, das Kollegialgericht allgemein durch den Einzelrichter oder den Einzelrichter allgemein durch das Kollegialgericht zu ersetzen. Für Strafsachen der ersten Instanz sollten der Einzelrichter oder ein Kollegialgericht, mit oder ohne die Beteiligung ehrenamtlicher Richter, zuständig sein. Im Übrigen bestehen jedoch erhebliche Meinungsunterschiede:

- Eine Auffassung besagt, für den Zivilprozess verdiene das Kollegialsystem grundsätzlich den Vorzug vor dem System des Einzelrichters; denn es ermögliche eine ausgewogene Berücksichtigung verschiedener Meinungen und sei so in der Lage, einseitige und übereilte Anschauungen eines einzelnen Richters zu korrigieren. Zwar sei ein hervorragender Alleinrichter einem mittelmäßigen Kollegium überlegen. Herausragende Persönlichkeiten seien jedoch so selten, dass der Gesetzgeber vom Durchschnitt der Richter ausgehen müsse. Da das Kollegialsystem aber einen höheren Aufwand an richterlicher Arbeitszeit und damit auch höhere Kosten verursache, sei es gerechtfertigt, es auf die höheren Instanzen und in erster Instanz auf die wichtigeren Streitigkeiten zu beschränken<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> HABSCHEID (Anm. 5), VII und Rnr. 164, 165, 182, 194; WALDER-BOHNER, H.U., Die Familiengerichtsbarkeit. Schweizerischer Bericht: NAKAMURA, H., Familiengerichtsbarkeit. Die Nationalberichte und Generalberichte zum VII. internationalen Kongress für Prozessrecht Würzburg 1983. Tokio 1984, 311.

<sup>44</sup> HABSCHEID, W.J., Introduzione al diritto processuale civile comparato. Rimini 1985, 61f.

<sup>45</sup> DE BOOR, H.-O., Einzelrichter und Kollegium im italienischen und deutschen Zivilprozesse. Göttingen 1953, 80; BLOMEYER, W. / LEIPOLD, D., Tatsachen zur Reform



- Dagegen wird – wiederum für den Zivilprozess – geltend gemacht: Der deutsche Amtsrichter als Einzelrichter habe sich uneingeschränkt bewährt. Niemand könne behaupten, dass die Beratung mit zwei anderen Richtern zu einem besseren Ergebnis führe als es der Einzelrichter vorgesehen hätte, und niemand könne beweisen, dass die beiden anderen Richter das Richtige getroffen hätten. Kein Richter werde, wenn er in einem besonders gelagerten Fall wirklich das Gespräch mit einem anderen Richter suche, ohne kollegialen Gesprächspartner bleiben. Die Vorzüge des Einzelrichtersystems überwögen derart, dass in Zukunft in der ersten Instanz uneingeschränkt der Einzelrichter entscheiden solle, außer in Handelssachen und anderen Sachen, in denen es spezieller Kenntnisse und Erfahrungen bedürfe<sup>46</sup>.

- Ein besonderes Problem entsteht, wenn im Kollegialsystem einem Mitglied des Kollegiums die Instruktion der Sache übertragen wird. Gegen eine solche Praxis wird – zugunsten des Einzelrichters – eingewandt: Die übrigen Mitglieder des Kollegiums würden dann entweder, sozusagen mit geschlossenen Augen, *mit* dem Instruktionsrichter stimmen und sich so als überflüssig erweisen, oder ihn *überstimmen*, dann aber auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit, da sie ja über die Sache weniger im Bilde seien, zu wenig, um ebenbürtige Gesprächspartner zu sein<sup>47</sup>. Gegen diesen Einwand wird zugunsten des Kollegialgerichts geltend gemacht: Es genüge, dass die Kollegen des Instruktionsrichters aus der mündlichen Verhandlung, an der sie ja teilnahmen, so viel über den Prozessinhalt erfahren, dass sie zu selbständigem Urteil befähigt seien<sup>48</sup>.

In der kanonistischen Literatur sprechen sich manche für die Beibehaltung des Kollegialgerichts<sup>49</sup>, andere für den Einzelrichter<sup>50</sup> aus. Eine dritte Ansicht hält

---

der Zivilgerichtsbarkeit, Band II 1974, 256; ROSENBERG/SCHWAB/GOTTWALD (Anm. 9), (§ 22 I 2) 107; JAUERNIG (Anm. 9), (§ 7 III) 23.

46 KISSEL, O.R., Der dreistufige Aufbau in der ordentlichen Gerichtsbarkeit. Ein Beitrag zur Großen Justizreform. Weinheim 1972, 49-51, 54-58, 104-106.

47 DE BOOR (Anm. 45), 79.

48 Ebd., 80.

49 EISENHOFER, H., Die glaubensmäßigen und sittlichen Grundlagen der kirchlichen Verfahrensordnung in Ehesachen: SIEPEN, K. / WEITZEL, J. / WIRTH, P. (Hrsg.), *Ecclesia et Ius*. (FG Audomar SCHEUERMANN) München-Paderborn-Wien 1968, 573-588, 574f; DORDETT, A., *Kirchliche Ehegerichte in der Krise*. Wien 1971, 68-70; DERS., *Notae quaedam ad conferentiam officialium Germaniae habitam 1966: Ius Populi Dei* (Anm. 13), 664f; BERNARDINI, E., *Giudice unico e giudice collegiale in alcune proposte in vista della riforma del „Codex Iuris Canonici“*: EIC 27 (1971) 341-358; DEL AMO, *Nueva tramitación* (Anm. 15), 110f; DERS., *Procedimiento* (Anm. 15), 479f; DE DIEGO-LORA, C., *Estudios de Derecho Procesal Canónico*, Vol. II: *Temas sobre causas matrimoniales*. Pamplona 1973, 127; DERS., *La reforma del proceso matrimo-*

den Einzelrichter in der ersten Instanz für möglich, möchte aber in der zweiten Instanz das Kollegialgericht beibehalten<sup>51</sup>.

## 2.4 Ein Vorschlag

Wir schlagen vor, die Ehenichtigkeitssachen in erster Instanz regelmäßig, nicht nur, wenn es nicht möglich ist, ein Kollegialgericht zu bilden, durch einen Einzelrichter entscheiden zu lassen, der nach dem Grundsatz der Unmittelbarkeit, wenn irgend möglich, die Beweise selber erhebt – abgesehen von dem Fall eines Rechtshilfeersuchens an ein weit entferntes auswärtiges Gericht – und sich bei der Urteilsfindung von einem Beisitzer (Assessor), der wie ein

---

nial canónico: *IusCan* 12 n. 23 (1972) 107-188, 135; BERNHARD, J., Wer soll richten?: *Concilium* 13 (1977) 447-452, 449; BONNET, M., La nullité d'un mariage: un conflit ou un „constat“?: *AnneeC* 22 (1978) 165-180, 178 Anm. 33; EGAN (Anm. 28), 90f.

- 50 CONWAY, J.D., The „Officialis“ in a small diocese: *Jurist* 16 (1956) 181-194, 182-185, wiedergegeben bei: GORDON, I., De nimia processuum matrimonialium duratione. Factum - causae - remedia: *PerRMCL* 58 (1969) 491-594, 641-735, 571; KELLEHER, S.J., The dignity of persons in a marriage and the dignity of their marriage: *Jurist* 26 (1966) 243-245, 244; DERS., Canon 1014 and the American culture: *Jurist* 28 (1968) 1-12, 3f; DERS., A suggested method of procedure in the recognition of the fourth book of the Code: *Jurist* 29 (1969) 78-84, 79; SCHEUERMANN, A., Vorschläge zum kirchlichen Eheprozessrecht: *AfkKR* 136 (1967) 3-40, 10; DI JORIO, O., De Motu proprio Pauli PP. VI Causas matrimoniales quibusdam adnotationibus instructo. Rom 1971, 10f; DELLA ROCCA, F., Il Concilio Vaticano II (Anm. 13), 550; CABREROS DE ANTA, M., Reforma del proceso en las causas matrimoniales según la Carta Apostólica „Causas matrimoniales“ de Pablo VI: *IusCan* 12 n. 24 (1972) 225-257, 242; GREEN, Th.J., The American procedural norms - an assessment: *StudCan* 8 (1974) 317-347, 324; AYMANS, W., Laien als kirchliche Richter?: *AfkKR* 144 (1975) 3-20, 19 Anm. 30, 20; DERS., Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche: *AfkKR* 153 (1984) 35-55, 50; DIACETES (Anm. 16), 165, 198f; FLATTEN, Der Eheprozess im Entwurf zum künftigen Codex Iuris Canonici: *Gesammelte Schriften* (Anm. 13), 440-476, 450; NICORA (Anm. 15), 625f, vgl. auch 632; GREEN, Th.J., Marriage nullity procedures in the Schema De Processibus: *Jurist* 38 (1978) 311-414, 379f, 402; DERS., The revision of the procedural law schema: Implications for tribunal practice: *Jurist* 40 (1980) 349-383, 357-359; REINHARDT, M.J., The American Norms: *EIC* 36 (1980) 103-109, 108; WRENN, L.G., In search of a balanced procedural law for marriage nullity cases: *DirEccl* (1987) I, 1191-1218, 1217; ACEBAL LUJÁN, J.L., Principios inspiradores del derecho procesal canónico: *Cuestiones básicas de derecho procesal canónico. XII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas Madrid 22-24 abril 1992*, Julio MANZANARES (Ed.). Salamanca 1993, 13-41, 27, 40; CALVO TOJO (Anm. 16), 66, 277, 290-294.

- 51 LEFEBVRE, Ch., De procedura in causis matrimonialibus concessa conferentiae episcopali U.S.A.: *PerRMCL* 59 (1970) 563-592, 568f; DERS., De iudiciali processu simplicando: *PerRMCL* 65 (1976) 659-669, 661.

Diözesanrichter im kanonischen Recht voll ausgebildet ist und auch dem Laienstand angehören kann, unterstützen und beraten lässt.

Für diesen Vorschlag sprechen folgende Gründe:

- Erst der Kodex von 1917 hat für die Ehenichtigkeitssachen das Kollegialgericht gemeinrechtlich vorgeschrieben. Bis dahin konnte nach dem gemeinen Recht ein Einzelrichter solche Sachen entscheiden. Schon ein Jahr nach dem Inkrafttreten dieses Gesetzeswerks, nämlich 1919, und dann wieder 1920 und 1929 hat die römische Kongregation für die Verbreitung des Glaubens für bestimmte Missionsgebiete den Einzelrichter gestattet.

- Das Motu proprio *Causas matrimoniales* des Papstes PAUL VI. von 1971 und der geltende Kodex von 1983 haben den Bischofskonferenzen im Notfall für das Verfahren in erster Instanz das Recht eingeräumt, die Erlaubnis zu erteilen, dass der Bischof diese Sachen einem Kleriker als Einzelrichter überträgt, der dann, wenn möglich, einen beratenden Beisitzer und einen Vernehmungsrichter hinzuziehen solle. Manche Bischofskonferenzen haben davon Gebrauch gemacht. Die vorgeschlagene Lösung entfernt sich also nicht weit vom geltenden Recht und unterscheidet sich nicht wesentlich davon.

- Der rechtskundige Beisitzer kann durch seine Mitarbeit und seinen Rat auch ohne Stimmrecht dem Einzelrichter, der allein entscheidet, einen wertvollen Dienst erweisen und nicht nur zu einer beschleunigten, sondern auch zu einer richtigen Entscheidung verhelfen. Es erscheint zweckmäßig, den Beisitzer zu einem schriftlichen Votum zu verpflichten, das Bestandteil der Akten wird und somit dem Berufungsgericht vorliegt, wenn die Sache dorthin gelangt. Dadurch würde der Einzelrichter mit sanftem Druck angehalten, sich ernsthaft damit auseinanderzusetzen, ebenso wie der Beisitzer motiviert würde, sein Votum sorgfältig auszuarbeiten. Dieses Votum wird sich normalerweise vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, mit der Rechtsfrage befassen, während die Beweiswürdigung und somit die Entscheidung über die Tatfrage hauptsächlich, wenn auch nicht nur, Sache des Einzelrichters wäre, der ja, wie wir voraussetzen, die Beweise ganz oder zum größten Teil selbst erhoben hat. Dieser müsste sich natürlich auch – im Dialog mit dem Beisitzer – intensiv der Rechtsfrage widmen. In rechtlich schwierigen und umstrittenen Fällen wird der Beisitzer die Aufgabe eines wissenschaftlichen Mitarbeiters übernehmen, der die Literatur und die Rechtsprechung aufsucht, nachliest, dem Richter darüber referiert und ihm die wichtigsten Passagen vorlegt.

- Der von einem rechtskundigen Beisitzer unterstützte und beratene Einzelrichter ist besser geeignet, die *Rechtsfrage* einer Ehenichtigkeitssache zu entscheiden als ein Kollegialgericht, in dem zwei Mitglieder nur notdürftig im kanonischen Recht ausgebildet sind. Er ist nicht weniger dazu geeignet als ein Kollegialgericht, in dem zwei über die erforderliche Kenntnis des kanonischen

Rechts verfügen, der dritte nicht. Er erreicht zwar nicht das Niveau eines Kollegialgerichts, in dem alle drei Richter die vom Gesetz geforderte kanonistische Ausbildung erworben haben; aber ein solches Kollegialgericht ist in den deutschen Diözesen als erstinstanzliches Gericht, soweit mir die Praxis bekannt ist, äußerst selten, sofern es auch nur ein einziges geben sollte, und es ist bei dem herrschenden Priestermangel nicht zu erwarten, dass sich die Situation in absehbarer Zeit nachhaltig ändert.

- Ein Einzelrichter, der die Beweise selbst erhoben hat, ist zusammen mit seinem rechtskundigen Beisitzer, der die Zeugenaussagen nur aus den Vernehmungsniederschriften kennt, im Allgemeinen – denkbare Ausnahmen zugestanden – besser zu einer zutreffenden Beweiswürdigung und Entscheidung der *Tatfrage* imstande als ein Kollegialgericht, dessen Vorsitzender oder Berichterstatter die Vernehmung der Zeugen einem Auditor übertragen hat, der nicht Mitglied des Kollegiums ist. Er ist dazu ebenso imstande wie ein Kollegialgericht, dessen Vorsitzender oder Berichterstatter die Zeugen gehört hat und in der Urteilsitzung die beiden Richterkollegen dazu gewinnt, seiner Beweiswürdigung und Entscheidung der *Tatfrage* zuzustimmen. Er ist im Allgemeinen – denkbare Ausnahmen zugestanden – besser dazu imstande als ein Kollegialgericht, dessen Vorsitzender oder Berichterstatter die Zeugen gehört hat, aber in der Urteilsitzung bei der Beweiswürdigung und Entscheidung der *Tatfrage* von den beiden Richterkollegen, die die Zeugenaussagen nur aus den Vernehmungsniederschriften kennen, überstimmt wird.

- Ein Einzelrichter kann die Nichtigkeit einer Ehe auch nach unserem Vorschlag nicht allein endgültig feststellen, sondern bedarf der Bestätigung des Berufungsgerichts. Ebenso wenig kann er über eine Nichtigkeitsklage endgültig negativ entscheiden; vielmehr kann der unterlegene Kläger gegen das negative Urteil Berufung einlegen.

- Der Vergleich des kanonischen Prozessrechts mit dem römischen Recht und den modernen Prozessordnungen des staatlichen Rechts ergibt: Der Einzelrichter konnte und kann nach diesen Prozessordnungen manche Gerichtssachen von beträchtlicher Schwierigkeit und Bedeutung allein entscheiden. Wo die Übertragung einer Sache an das Kollegialgericht nach dem staatlichen Recht den Zweck hat, die Qualität der Rechtsprechung zu sichern oder zu steigern, sind die Kollegien mit juristisch gebildeten Berufsrichtern besetzt. Rechtskundig sollen zwar auch nach dem kanonischen Recht alle Mitglieder eines Kollegialgerichts sein; tatsächlich sind aber in der kirchengerichtlichen Praxis die Diözesanrichter, die nicht Offiziale oder Vizeoffiziale sind, von Ausnahmefällen abgesehen, oft nur notdürftig ausgebildet. Wo dem so ist, kann das Kollegialgericht der Kirche nicht dieselbe Wirkung erzielen wie das des Staates. Nach dem kirchlichen Eheprozessrecht bedarf die kirchliche Nichtigserklärung einer Ehe der Bestätigung des Berufungsgerichts. Durch diese Einrichtung, die

dem staatlichen Recht fremd ist, wird der Qualitätsvorsprung des staatlichen Kollegialgerichts, wo er wirklich besteht, gegenüber dem kirchlichen Einzelrichter irgendwie ausgeglichen.

Der Vorsitzende des Berufungsgerichts, dem das Nichtigkeitsurteil der ersten Instanz vorgelegt wird, sollte das Recht haben, es als Einzelrichter zu bestätigen, wenn in der ersten Instanz auch der Assessor für die Nichtigkeit gestimmt hat und die Sache nach der Einschätzung dieses Vorsitzenden keine besonderen rechtlichen oder tatsächlichen Schwierigkeiten aufweist.

### 3. DER EHEBANDVERTEIDIGER

#### 3.1 Der Ehebandverteidiger in den Codices von 1917 und 1983

Nach dem geltenden Recht fallen dem Ehebandverteidiger weniger Aufgaben zu als nach dem früheren:

- Nach dem Kodex von 1917 hatte der Ehebandverteidiger für die Vernehmung der Parteien und Zeugen die schriftlichen Fragen auszuarbeiten und sie dem Richter zu übergeben, der sie ihnen bei der Vernehmung zu stellen hatte (vgl. c. 1968 n.1 CIC/1917). Eine entsprechende Bestimmung fehlt im Kodex von 1983. Jetzt hat der Richter selbst die Fragen vorzubereiten und dabei die zu berücksichtigen, die ihm die Parteien, der Kirchenanwalt und der Ehebandverteidiger, wenn sie wollen, vorlegen (vgl. cc. 1533, 1561).

- Nach dem früheren Recht musste der Ehebandverteidiger gegen das erste Urteil, durch das die Ehe für nichtig erklärt wurde, an das höhere Gericht Berufung einlegen (vgl. c. 1986 CIC/1917). Dessen bedarf es heute nicht mehr, da ein solches Urteil von selbst in die Berufung geht: Es wird von Amts wegen an das Berufungsgericht übersandt (vgl. c. 1682 § 1).

- Früher konnte der Ehebandverteidiger der Berufungsinstanz gegen das zweite Nichtigkeitsurteil noch einmal Berufung einlegen, wenn er nach seinem Gewissen überzeugt war, das tun zu sollen (vgl. c. 1987 CIC/1917). Das kann er heute nicht mehr: Wenn das erste Nichtigkeitsurteil in der Berufungsinstanz durch Dekret oder Urteil bestätigt wird, können die Parteien eine neue Ehe schließen (vgl. c. 1684 § 1).

- Wortlaut und Zusammenhang von c. 1968 n.1 CIC/1917 sprechen dafür, dass der Ehebandverteidiger nach dem bisherigen Recht *verpflichtet* war, bei den Vernehmungen der Parteien, Zeugen und Sachverständigen anwesend zu sein (*defensoris vinculi est*) – wie die tatsächliche Praxis war, ist eine andere Frage –, wogegen c. 1678 § 1 n.1 CIC klarstellt, dass er dazu (nur) *berechtigt* ist (*ius est*).

### 3.2 Der Ehebandverteidiger in der neueren kanonistischen Diskussion und in neueren Papstansprachen

In der neueren kanonistischen Diskussion, hauptsächlich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, betonen manche Autoren die Bedeutung, die dem Amt des Ehebandverteidigers zukommt<sup>52</sup>. Andere relativieren diese Bedeutung eher etwas<sup>53</sup>. Papst JOHANNES PAUL II. wendet sich in seiner Ansprache vom 28. Januar 1982 gegen Tendenzen, die Bedeutung des Ehebandverteidigers zu schmälern, und bezeichnet es als einen großen Fehler, seiner Verantwortung eine untergeordnete Bedeutung zuzuschreiben<sup>54</sup>.

Besonders ausführlich und gründlich befasst sich der Papst in seiner Ansprache vom 25. Januar 1988 mit der Aufgabe des Ehebandverteidigers in den besonders schwierigen Prozessen, die die psychische Eheunfähigkeit zum Gegenstand haben: Da es bei der Ehe um das Gemeinwohl gehe und darum die Vermutung ihrer Gültigkeit für sie spreche, sei das Amt des Ehebandverteidigers unersetzbar und von größter Bedeutung. Der Papst wörtlich:

„Der Ehebandverteidiger muss bei der Ausübung seines Amtes seine Tätigkeit an die verschiedenen Phasen des Prozesses anpassen. Es steht ihm vor allem zu, im Interesse der objektiven Wahrheitsfindung dafür zu sorgen, dass dem Sachverständigen Fragen in klarer und sachkundiger Weise gestellt werden, dass seine Kompetenz beachtet wird und von ihm nicht Antworten auf Fragen kirchenrechtlicher Natur gefordert werden. In der Phase der Sacherörterung muss er dann die Gutachten, sofern sie dem Eheband entgegenstehen, richtig zu beurteilen verstehen und den Richter gelegentlich auf die Risiken ihrer unrichtigen Interpretation hinweisen, indem er sich auch des ihm vom Gesetz eingeräumten Rechtes der Erwiderung bedient (c. 1603 § 3 CIC). Er wird

<sup>52</sup> MEILE (Anm. 13), 31, 103; DE DIEGO-LORA, C., La tutela jurídico formal del vínculo sagrado del matrimonio: *IusCan* 17 (1977) 47, hier wiedergegeben nach RODRÍGUEZ-OCAÑA, R., La función del defensor del vínculo: *IusCan* 31 (1991) 173-207, 178f; DELLA ROCCA, Nuovi saggi (Anm. 13), 81f, 106; BURKE, J.J., The defender of the bond in the new Code: *Jurist* 45 (1985) 210-229, 210, 228f; GROCHOLEWSKI, Z., Alcune questioni attuali concernenti lo stato e l'attività dei tribunali, con particolare riguardo alla situazione negli USA: *ME* 114 (1989) 347-371, 367; RODRÍGUEZ-OCAÑA, La función (Anm. 52), 176f; SCHÖCH, N., Le „animadversiones“ del difensore del vínculo nelle cause di incapacità consensuale: *IusEccl* 9 (1997) 81-116, 82-84, 116; CALVO TOJO (Anm. 16), 49, 289f.

<sup>53</sup> FLATTEN, Das Ärgernis (Anm. 13), 380f mit Anm. 5; EISENHOFER (Anm. 49), 576; WIRTH, P., Die Auswirkungen der Konzilerlasse auf die kirchliche Rechtsprechung in Ehesachen: *Ecclesia et Ius* (Anm. 49) 589-608, 606; DORDETT, Kirchliche Ehegerichte (Anm. 16), 31, 73; FELDMANN, M., „... und halten uns einen Narren“: *Iustitia in caritate* (Anm. 13), 323-341, 332, 334.

<sup>54</sup> AAS 74 (1982) 449-454, dt. Übers.: *AfkKR* 151 (1982) 173-178, 177.

schließlich im Fall eines positiven Ehenichtigkeitsurteils der ersten Instanz nicht vergessen, Berufung einzulegen, wenn er Beweismängel, auf die sich das Urteil stützt, oder Mängel in der Beweiswürdigung wahrnimmt.“

„Die besondere Aufgabe des Ehebandverteidigers in der Prozessdynamik macht ihn zu einem unentbehrlichen Garanten, dass Missverständnisse bei der Urteilsfällung vermieden werden, besonders dort, wo sich die vorherrschende Kultur der Bewahrung des von den Ehepartnern zum Zeitpunkt der Heirat übernommenen Ehebandes widersetzt.“ Der Papst regt daher die Wiederbelebung und Stärkung dieses Amtes an und wünscht, „dass es immer mit Sachkenntnis, Klarheit und persönlichem Einsatz ausgeübt werde, vor allem weil wir einer wachsenden Mentalität gegenüberstehen, die wenig Rücksicht auf die Heiligkeit der übernommenen Bande nimmt“<sup>55</sup>.

1996 kommt der Papst noch einmal auf den Ehebandverteidiger zu sprechen, und zwar im Zusammenhang mit der Natur der Eheprozesse: In diesen gehe es um Personenstandssachen, also um die Stellung der Personen in Bezug auf das öffentliche Wohl der Kirche. So seien einige Vorschriften zu verstehen, in denen vornehmlich das Handeln der öffentlichen Gewalt in Erscheinung trete, wie etwa bei der „unentbehrliche(n) Anwesenheit des Bandverteidigers in seiner Eigenschaft als Schützer des Sakramentes und der Gültigkeit der Ehe.“ Mit der „Anwesenheit“ (*presenza*) des Bandverteidigers dürfte hier sein Mitwirken am Prozess im Ganzen gemeint sein, nicht seine persönliche Gegenwart bei bestimmten Prozesshandlungen. Dieselbe Ausdrucksweise findet sich in c. 1433, wo von Verfahren die Rede ist, in denen die Anwesenheit (*praesentia*) des Kirchenanwaltes oder des Bandverteidigers gefordert ist. In diesen Verfahren sind Verfahrensakte nichtig, wenn die Genannten nicht geladen worden sind, außer sie haben auch ohne Ladung tatsächlich daran teilgenommen oder wenigstens vor der Urteilsfällung nach Einsicht in die Prozessakten ihres Amtes walten können<sup>56</sup>.

### 3.3 Ein Vorschlag

Der Richter sollte vor der Entscheidung über die Annahme der Klage die Stellungnahme des Ehebandverteidigers zur Rechtsfrage einholen<sup>57</sup>. Dadurch soll er genötigt werden, die Rechtsfrage sorgfältig zu prüfen und davor be-

<sup>55</sup> AAS 80 (1988) 1178-1185, dt. Übers.: AfkKR 157 (1988) 122-128 (123 n. 2; 127f n. 12-14).

<sup>56</sup> AAS 88 (1996) 773-777, dt. Übers.: AfkKR 165 (1996) 132-136 (133 n. 2).

<sup>57</sup> So mit Recht DEL AMO, L., La defensa del vínculo. Madrid 1954, 318-320, unter Berufung auf DELLA ROCCA, F., L'introduzione della causa di nullità del matrimonio: Las causas matrimoniales. Salamanca 1953, 121-130, 126.

wahrt werden, den in der Klage vorgetragenen Sachverhalt zu Unrecht als einen gesetzlichen Nichtigkeitsgrund zu beurteilen, die Klage anzunehmen und eine zeitaufwendige Beweisaufnahme durchzuführen, die sich am Ende als Zeitvergeudung erweist, weil sie auf einer unzutreffenden Rechtsauffassung beruht.

Das vorgeschlagene Verfahren würde gegenüber dem jetzigen Zustand die Prozessdauer nicht oder höchstens unerheblich verlängern. Ist die Rechtsfrage nämlich einfach, so dass der Ehebandverteidiger schon nach einmaligem Durchlesen der Klageschrift erkennt, dass die Klage schlüssig ist, kann er seine Stellungnahme sofort abgeben. Bedarf die Rechtsfrage aber einer gründlichen und längeren Prüfung, so müsste der Ehebandverteidiger die dazu notwendige Zeit sowieso aufwenden, wenn er, wie bisher, diese Arbeit erst nach der Beweisaufnahme verrichtet.

Nach der Beweisaufnahme sollte dem Ehebandverteidiger in der Regel keine Stellungnahme zur Tatfrage mehr abverlangt werden; denn

- der Richter, der die Beweise erhoben hat, kann die Tatfrage im Allgemeinen besser entscheiden als der Ehebandverteidiger, wenn und weil dieser an der Beweisaufnahme nicht teilgenommen hat.

- Der Assessor und gegebenenfalls das Berufungsgericht sind – auf je verschiedene Weise – an der Beweismwürdigung beteiligt. Es bedarf dann nicht auch noch der Beweismwürdigung durch den Ehebandverteidiger, der so wenig wie diese beiden unmittelbar an der Beweisaufnahme teilgenommen hat.

In besonderen Fällen sollte der Richter jedoch auch nach der Beweisaufnahme die Stellungnahme des Ehebandverteidigers einholen, und zwar

- zur Rechtsfrage, wenn im Lauf der Ermittlungen oder danach die Klage geändert oder erweitert worden ist und somit das Ergebnis der Beweisaufnahme eine erneute Prüfung der Rechtsfrage verlangt;

- zur Tatfrage in besonders schwierigen und wichtigen Fällen der Beweismwürdigung, etwa wenn es entscheidend auf den Beweiswert der Parteiaussagen ankommt;

- wenn ein Sachverständigengutachten eingeholt worden ist;

- in allen Fällen der behaupteten Unfähigkeit, eine Ehe zu schließen, nach c. 1095; denn diese Fälle sind besonders schwierig, die Materie zum Teil verhältnismäßig neu und die Gefahr, dass der kanonische Ehenichtigkeitsprozess seine Eigenart einbüßt und zu einem Scheidungsprozess entartet, besonders groß.

In der zweiten Instanz scheint mir die Mitwirkung eines Ehebandverteidigers nicht notwendig zu sein, einerlei ob das Gericht der ersten Instanz die Ehe für



nichtig erklärt oder negativ geurteilt hat. Will nämlich das Berufungsgericht das Nichtigkeitsurteil der ersten Instanz bestätigen oder abweichend von einem negativen Urteil der ersten Instanz auf Nichtigkeit der Ehe erkennen, so hat es sich im ersten Fall mit den Animadversionen des Ehebandverteidigers der ersten Instanz, im zweiten Fall noch obendrein mit den Gründen des Urteils der ersten Instanz auseinanderzusetzen. Das dürfte genügen. Will es hingegen entscheiden, die Nichtigkeit der Ehe stehe nicht fest, so würden die Animadversionen eines Ehebandverteidigers der zweiten Instanz an der Absicht, so zu entscheiden, nichts ändern, einerlei wie die erste Instanz entschieden hat.

### 3.3.1 Gründe für den Vorschlag

Im Hinblick auf eine Tendenz, die das Verfahren möglichst vereinfachen und beschleunigen möchte, bedarf unser Vorschlag zunächst einer Begründung dafür, dass er die Mitwirkung des Ehebandverteidigers beibehält. Auch wenn man den kanonischen Ehenichtigkeitsprozess nicht als ein kontradiktorisches Streitverfahren (*processus contentiosus*) mit zwei Parteien, sondern als ein Verfahren eigener Art zur Feststellung einer rechtserheblichen Tatsache, nämlich des Personenstandes, betrachtet<sup>58</sup>, ist es oft zweckmäßig und manchmal mehr oder weniger notwendig, einen Ehebandverteidiger an dem Verfahren zu beteiligen, der alles vorbringt, was gegen die Nichtigerklärung der Ehe

---

<sup>58</sup> Zu dieser Streitfrage: Entscheidung der Apostolischen Signatur vom 1. Dezember 1970: PerRMCL 61 (1972) 174 n. 3a, b, zitiert bei GROCHOLEWSKI, Z., *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?*: PerRMCL 79 (1990) 357-391, 360f; EGAN (Anm. 28), 79-81; GROCHOLEWSKI, *Quisnam* (Anm. 58), 358-360; DANEELS, F., *De tutela iurium subiectivorum: quaestiones quaedam quoad administrationem iustitiae in Ecclesia: Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii internationalis iuris canonici... diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati. Vatikanstadt 1994*, 175-192, 189f; Andererseits: Germain Lesage, *Pour une rénovation de la procédure matrimoniale*: StudCan 7 (1973) 253-279, 256, 265; GREEN, Th.J., *Eine lebendige Rechtsprechung: Concilium 13* (1977) 453-459, 455; DERS., *Marriage nullity procedures* (Anm 50), 374-376, 383, 405, 408; DERS., *The revision* (Anm. 50), 351f, 381f; CORIDEN, J.A. / GREEN, Th.J. / HEINTSCHEL, D.E. (Hrsg.), *The Code of Canon Law*. New York-Mahwah 1985, 948 (Lawrence G. Wrenn); POMPEDDA, M.F., *L'assenza della parte nel giudizio di nullità di matrimonio: Studi di diritto canonico matrimoniale e processuale*, a cura del Settore dell'Associazione Canonistica Italiana Operatori del diritto nei Tribunali Ecclesiastici, fasc. 4. Rom 1986, 24-26 n. 18-20, zitiert bei GROCHOLEWSKI (Anm. 58), 371f; LÜDICKE, K., *Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozess - ein processus contentiosus?*: ÖAKR 39 (1990) 295-308; BERNARD, F., *Zur Frage der Anwendbarkeit der Urteilsnichtigkeitsgründe des ordentlichen Streitverfahrens auf den Ehenichtigkeitsprozess*: ÖAKR 42 (1993) 418-436, 425, 428f; AHLERS, R., *Der Stellenwert des Verteidigungsrechtes im Ehenichtigkeitsverfahren*: DPM 2 (1995) 283-294, 288-290, 294; COLAGIOVANNI, *Aspetti dinamici* (Anm. 13), 132.

spricht, wie immer man seine rechtliche Stellung – Partei oder nicht – qualifiziert<sup>59</sup>. Es steht dem Gesetzgeber frei, seine Funktion ad hoc im Einzelnen zu bestimmen, ohne dass es notwendig wäre, ihn als „Partei“ oder mit einem anderen Begriff zu bezeichnen, aus dem dann seine Funktionen abzuleiten wären. Der Vergleich mit dem Verteidiger im deutschen Strafverfahren mag dabei eine gewisse Verständnishilfe bieten: Obwohl der Staatsanwalt und erst recht der Richter auf Grund der *Offizialmaxime* verpflichtet sind, auch alles zu berücksichtigen, was zugunsten des Angeklagten spricht, sieht die Strafprozessordnung die Mitwirkung eines Verteidigers, den der Angeschuldigte bestellen kann, und für gewisse Fälle eines notwendigen Verteidigers vor<sup>60</sup>. Ähnlich ist es mit dem Verteidiger des Ehebandes im kirchlichen Eheprozess: Obwohl der Richter in „jenen Sachen, die das kirchliche Allgemeinwohl oder das Seelenheil betreffen“, also in Ehenichtigkeitssachen, „auch von Amts wegen tätig werden (muss)“ (vgl. c. 1452 § 1), wirkt zweckmäßigerweise ein Ehebandverteidiger mit, der alles vorbringt, was an sich auch der Richter beachten muss, aber nicht immer ausreichend beachten kann, weil seiner Aufmerksamkeit, seinem Wahrnehmungsvermögen, seiner Erkenntnis Grenzen gesetzt sind. In manchen Eheprozessen kann es den Dienst des Richters erleichtern und fördern, wenn ein Ehebandverteidiger ihn auf gewisse Dinge aufmerksam macht.

Soweit unser Vorschlag die Funktion des Ehebandverteidigers, verglichen mit dem geltenden Recht, einschränkt, indem er nach der Beweisaufnahme keine Stellungnahme zur Tatfrage, also keine Beweiswürdigung mehr vorsieht, bezweckt er damit eine Vereinfachung und Beschleunigung des Verfahrens, die uns aus dem schon erwähnten Grund vertretbar erscheint. Die Gefahr, dass der von einem Assessor unterstützte und beratene Richter, der die Beweise selbst erhoben hat und sich dessen bewusst ist, dass sein Nichtigkeitsurteil von selbst in die Berufung geht, in seinem Urteil bei der Beweiswürdigung einem Irrtum unterliegt, den ein Ehebandverteidiger, ohne an der Beweisaufnahme teilgenommen zu haben, durch seine Stellungnahme zur Tatfrage hätte verhindern können – diese Gefahr ist so gering, dass sie in Kauf genommen werden kann, zumal ja ein Nichtigkeitsurteil in der Berufungsinstanz tatsächlich überprüft

---

59 Vgl. HALBIG, C. / RIES, B., Das Problem der Parteien im kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren: AfKRR 167 (1998) 431-449, 448.

60 Der Beschuldigte kann sich in jeder Lage des Verfahrens des Beistandes eines Verteidigers bedienen (§ 137 I 1 StPO). In gewissen Fällen ist die Mitwirkung eines Verteidigers von Rechts wegen notwendig (§ 140 I StPO). In anderen Fällen bestellt der Vorsitzende auf Antrag oder von Amts wegen einen Verteidiger, wenn wegen der Schwere der Tat oder wegen der Schwierigkeit der Sach- oder Rechtslage die Mitwirkung eines Verteidigers geboten erscheint (§ 140 II 1 StPO). - Zum Ganzen: ROXIN, C., Strafverfahrensrecht. München <sup>24</sup>1995, 113f; (§ 19 B) 117 Rnr. 14.

wird und das Berufungsgericht mindestens ebenso viel von Beweiswürdigung versteht wie ein Ehebandverteidiger vor dem Urteil.

Der Vergleich zwischen dem Ehebandverteidiger und dem Pflichtverteidiger hat noch einen anderen Bezugspunkt als den schon erwähnten. Der Vergleich macht nicht nur die Mitwirkung eines Ehebandverteidigers, sondern auch die Grenzen seiner notwendigen Mitwirkung verständlich. Wie ein Strafverteidiger nur für gewisse wichtige und schwierige Fälle so notwendig ist, dass ein Pflichtverteidiger bestellt werden muss, wenn der Beschuldigte nicht selbst einen bestellt hat, so erscheint es auch gerechtfertigt, dem Ehebandverteidiger nach der Beweisaufnahme nur in besonderen Fällen eine Stellungnahme abzuverlangen.

Ähnlich ist es mit der *Offizialmaxime*, die sowohl im Strafverfahren wie im kanonischen Eheprozess gilt. Sie verpflichtet den kirchlichen Richter, das Eheband nach Bedarf und nach Kräften selbst zu „verteidigen“. Nur in besonderen Fällen ist es notwendig, für die Beweiswürdigung noch obendrein einen eigenen Ehebandverteidiger einzusetzen.

Mit der Rechtsgunst, die die Ehe genießt, verhält es sich so ähnlich wie mit der Unschuldsvermutung zugunsten des Beschuldigten. Die Rechtsgunst schützt die Ehe, die Unschuldsvermutung den Beschuldigten. Normalerweise bedarf es keines Ehebandverteidigers, um zugunsten des Ehebandes zu ermitteln und Tatsachen beizubringen, die für die Gültigkeit der Ehe sprechen; vielmehr ist es umgekehrt Sache des Antragstellers, Tatsachen zu behaupten und zu beweisen, die für die Nichtigkeit der Ehe sprechen. Nur in besonderen Fällen sollte der Schutz, den die Rechtsgunst bietet, noch durch einen Ehebandverteidiger unterstützt und verstärkt werden.

### *3.3.2 Bedenken gegen den Vorschlag*

Wir haben unseren Vorschlag unter anderem damit begründet, dass der Richter, der die Zeugen selbst vernommen habe, eher imstande sei, den Beweiswert ihrer Aussagen abzuschätzen, als ein Ehebandverteidiger, der an der Vernehmung nicht teilnehme. Dagegen könnte man einwenden: Anstatt den Ehebandverteidiger von der Beweiswürdigung auszuschließen, sollte man ihn eher durch Gesetz verpflichten, bei der Beweiserhebung anwesend zu sein, um eine Zeugenaussage besser beurteilen zu können.

Dazu ist zu sagen: Angesichts der bisherigen Praxis – Vernehmung meistens ohne die Anwesenheit des Ehebandverteidigers – ist es schwer vorauszusagen, ob der Ehebandverteidiger wirklich an einer Vernehmung teilnehmen wird, wenn das Gesetz ihn dazu verpflichtet. Da die Vernehmung manchmal nicht am Sitz des kirchlichen Gerichts, sondern auswärts stattfindet, müsste der Ehebandverteidiger zusätzlich noch die Zeit für die Fahrt zum Ort der Ver-

nehmung und zurück aufwenden, was die Teilnahme weiter erschweren würde. Außerdem kann seine Anwesenheit unter Umständen störend wirken und den Erfolg der Vernehmung beeinträchtigen, je nach dem Temperament des Richters, des Zeugen und des Ehebandverteidigers.

Die Notwendigkeit der Mitwirkung eines Ehebandverteidigers ist damit begründet worden, dass sonst das „Gleichgewicht“ gestört und der Prozess gewissermaßen „hinken“ würde<sup>61</sup>. Dazu wäre zu sagen, dass die Rechtsgunst der Ehe in einem Eheprozess von vornherein, mit oder ohne die Mitwirkung eines Ehebandverteidigers, ein Übergewicht zugunsten der Gültigkeit der Ehe bewirkt, das durch Beweise für die Ungültigkeit aufgewogen werden muss. Dieses Übergewicht verstärkt der Ehebandverteidiger noch obendrein, anstatt dass er notwendig wäre, um ein Gleichgewicht herzustellen. Die beiden Metaphern – Störung des Gleichgewichts, hinken – scheinen vorauszusetzen, dass der Antragsteller einen Anwalt hat, dessen Mitwirkung und Hilfe durch den Ehebandverteidiger ausgeglichen werden müssten. Das aber trifft auf Deutschland und andere Staaten, in denen die kirchliche Ehegerichtsbarkeit keine Auswirkungen im zivilen Bereich hat, nicht zu. Da wirkt nie oder fast nie ein Anwalt mit.

Was die herrschende Scheidungsmentalität betrifft, die die Mitwirkung eines Ehebandverteidigers notwendig zu machen scheint, so ist zu bedenken, dass eine solche Mentalität auch den Ehebandverteidiger anstecken kann, so dass er nicht notwendig einen erhöhten Schutz des Ehebandes garantiert. Die Integrität der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit kann und muss, so scheint mir, eher durch den kanonistisch gebildeten und geistlich geformten Richter gewährleistet werden.

Der Leser mag beurteilen, ob wir damit den oben wiedergegebenen Ansprüchen von Papst JOHANNES PAUL II. gerecht geworden sind, der sich gegen Tendenzen wendet, die Bedeutung des Ehebandverteidigers zu schmälern.

---

<sup>61</sup> DELLA ROCCA, Nuovi saggi (Anm. 13), 81f.

# **C. EHE - UND PROZESSRECHTLICHE VERLAUTBARUNGEN**

1. **Ansprache Papst JOHANNES PAULS II. an die Römische Rota zur Eröffnung des Gerichtsjahres 2002 am 28. Januar 2002**

## **VERSTÄRKTER EINSATZ FÜR EINE KULTUR DER UNAUFÖSLICHKEIT DER EHE**

1. Mein aufrichtiger Dank gilt dem Hochwürdigsten Herrn Dekan, der eure Empfindungen und Sorgen gut zum Ausdruck gebracht hat. Mit knappen Erläuterungen und Zahlenangaben berichtete er von eurer täglichen Arbeit und den schwierigen und komplexen Fragen, die Gegenstand eurer Urteile sind.

Die feierliche Eröffnung des Gerichtsjahres gibt mir die willkommene Gelegenheit zu einer herzlichen Begegnung mit all jenen, die am Gericht der Römischen Rota tätig sind: Prälaten Auditoren, Kirchenanwälte, Ehebandverteidiger, Offizielle und Anwälte. Ihnen allen möchte ich meine Dankbarkeit, meine Hochschätzung und meine Ermutigung bekunden.

Die Rechtspflege innerhalb der christlichen Gemeinschaft ist ein wertvoller Dienst, denn sie ist die unerlässliche Voraussetzung für eine echte Nächstenliebe.

Eure richterliche Tätigkeit betrifft vor allem, wie der Hochwürdigste Herr Dekan betont hat, die Ehenichtigkeitsverfahren. Ihr seid auf diesem Gebiet zusammen mit den anderen kirchlichen Gerichtshöfen und mit einer ganz besonderen Funktion unter ihnen, die ich in *Pastor Bonus* hervorgehoben habe (vgl. Art. 126), ein spezifischer institutioneller Ausdruck der Sorge der Kirche in der Beurteilung – nach Wahrheit und Gerechtigkeit – der heiklen Frage der Existenz oder Nichtexistenz einer Ehe. Diese Aufgabe der Gerichtshöfe in der Kirche fügt sich als unabdingbarer Beitrag in den Kontext der ganzen Ehe- und Familienpastoral ein. Gerade der pastorale Aspekt erfordert eine ständige Anstrengung, die Wahrheit über die Ehe und Familie zu vertiefen, auch als notwendige Bedingung für die Rechtsprechung auf diesem Gebiet.

2. Die Wesenseigenschaften der Ehe – die Einheit und die Unauflöslichkeit (vgl. *CIC*, can. 1056; *CCEO*, can. 776 § 3) – bieten die Gelegenheit zu einer fruchtbaren Reflexion über die Ehe. Deshalb möchte ich heute, anknüpfend an das, was ich im vergangenen Jahr über die Unauflöslichkeit sagte (vgl. AAS

[92] 2000, 350-355), die Unauflöslichkeit als Gut für die Eheleute, für die Kinder, für die Kirche und für die gesamte Menschheit betrachten.

Wichtig ist die positive Darstellung der unauflöslichen Verbindung, um deren Gutheit und Schönheit zu entdecken. Man muss vor allem aufhören, die Unauflöslichkeit als eine Freiheitsbeschränkung der Partner zu betrachten, und somit als eine Last, die mitunter unerträglich werden kann. Die Unauflöslichkeit wird in dieser Auffassung als der Ehe äußerliches Gesetz gesehen, als „Auferlegung“ einer Norm gegen die „legitimen“ Erwartungen einer weiteren Verwirklichung der Person. Hinzu kommt die weitverbreitete Meinung, dass die unauflösliche Ehe den Glaubenden eigen sei, weshalb diese nicht verlangen könnten, sie der ganzen bürgerlichen Gesellschaft „aufzuerlegen“.

3. Um eine gültige und erschöpfende Antwort auf dieses Problem zu geben, muss man vom Wort Gottes ausgehen. Ich denke dabei ganz konkret an den Abschnitt aus dem Matthäusevangelium, der das Gespräch Jesu mit einigen Pharisäern und dann mit seinen Jüngern über die Scheidung wiedergibt (vgl. *Mt* 19,3-12). Jesus überwindet radikal die damaligen Diskussionen hinsichtlich der Gründe, die die Scheidung erlauben könnten, indem er sagt: „Weil ihr so hartherzig seid, hat Mose euch erlaubt, eure Frauen aus der Ehe zu entlassen. Am Anfang war das nicht so“ (*Mt* 19,8).

Gemäß der Lehre Jesu ist es Gott, der Mann und Frau im Eheband vereint hat. Gewiß erfolgt diese Verbindung durch die freie Zustimmung der beiden Partner, aber diese menschliche Zustimmung gründet auf einem göttlichen Plan. Mit anderen Worten, es ist die natürliche Dimension der Verbindung, und konkret die Natur des von Gott geformten Menschen, die den unerlässlichen Schlüssel zum Verständnis der Wesenseigenschaften der Ehe liefert. Ihre zusätzliche Bekräftigung in der christlichen Ehe durch das Sakrament (vgl. can. 1056) beruht auf dem Fundament des Naturrechts; ohne dieses wäre selbst die Erlösungstat und die Erhebung unverständlich, die Christus ein für allemal hinsichtlich der ehelichen Wirklichkeit bewirkt hat.

4. Zahllose Männer und Frauen aller Zeiten und Orte haben sich auch vor dem Kommen des Erlösers nach diesem natürlichen göttlichen Plan gerichtet, und an ihn halten sich auch nach seinem Kommen viele andere, die ihn gar nicht kennen. Ihre Freiheit öffnet sich dem Geschenk Gottes sowohl im Augenblick der Eheschließung als auch während der ganzen Dauer des Ehelebens. Dennoch besteht immer die Möglichkeit, sich gegen diesen Liebesplan aufzulehnen: Dann zeigt sich jene „Hartherzigkeit“ (vgl. *Mt* 19,8), aufgrund derer Mose die Entlassung erlaubte, die Christus jedoch endgültig überwunden hat. Auf solche Situationen muss man mit demütigem Glaubensmut antworten, mit einem Glauben, der die Vernunft stützt und kräftigt, um sie zu befähigen, mit allen einen Dialog zu führen auf der Suche nach dem wahren Wohl der menschlichen Person und der Gesellschaft. Wenn die Unauflöslichkeit nicht als

eine natürliche Rechtsnorm, sondern lediglich als ein Ideal aufgefasst wird, wird die unmissverständliche Erklärung Jesu Christi ihres Sinnes entleert, denn er hat die Ehescheidung entschieden abgelehnt, weil „das am Anfang nicht so war“ (Mt 19,8).

Die Ehe „ist“ unauflöslich: Diese Eigenschaft drückt eine Dimension ihres objektiven Wesens aus und ist keine rein subjektive Tatsache. Folglich ist das Gut der Unauflöslichkeit das Gut der Ehe selbst; und das Unverständnis der unauflöslichen Wesenseigenschaft bildet das Unverständnis der Ehe in ihrem Wesen. Daraus folgt, dass die „Last“ der Unauflöslichkeit und die Beschränkungen, die sie für die menschliche Freiheit mit sich bringt, nichts anderes sind als gleichsam die Kehrseite der Medaille hinsichtlich des Gutes und der Möglichkeiten, die dem ehelichen Institut als solchem innewohnen. In dieser Hinsicht hat es keinen Sinn, von der „Auferlegung“ seitens des menschlichen Gesetzes zu sprechen, weil dieses das natürliche und göttliche Gesetz widerspiegeln und schützen muss, das immer befreiende Wahrheit ist (vgl. Joh 8,32).

5. Diese Wahrheit über die Unauflöslichkeit der Ehe ist wie die gesamte christliche Botschaft für die Männer und Frauen aller Zeiten und aller Orte bestimmt. Damit dies Wirklichkeit wird, ist es notwendig, dass diese Wahrheit bezeugt wird von der Kirche und besonders von den einzelnen Familien als „Hauskirchen“, in denen Ehemann und Ehefrau sich für immer miteinander verbunden verstehen durch ein Band, das immer erneuerte, hochherzige und opferbereite Liebe erfordert.

Man kann der Scheidungsmentalität nicht nachgeben: dies verhindert das Vertrauen in die natürlichen und übernatürlichen Gaben Gottes an den Menschen. Die pastorale Tätigkeit muss die Unauflöslichkeit unterstützen und fördern. Die lehrmäßigen Aspekte müssen vermittelt, geklärt und verteidigt werden, aber noch wichtiger ist das konsequente Handeln. Wenn ein Ehepaar Schwierigkeiten durchlebt, muss das Verständnis der Seelsorger und der anderen Gläubigen vereint sein mit der Klarheit und Festigkeit, daran zu erinnern, dass die eheliche Liebe der Weg ist, um eine positive Lösung der Krise zu finden. Gerade weil Gott sie durch ein unauflösliches Band verbunden hat, können und müssen die Eheleute – indem sie alle ihre menschlichen Kräfte mit gutem Willen einsetzen, aber vor allem indem sie auf die Hilfe der göttlichen Gnade vertrauen – erneuert und gestärkt aus den Momenten der Verwirrung herauskommen.

6. Wenn man die Rolle des Rechts in den Ehekrisen betrachtet, denkt man allzu oft fast ausschließlich an die Prozesse, die die Ehenichtigkeit oder die Auflösung des Ehebandes bestätigen. Diese Mentalität erstreckt sich manchmal auch auf das kanonische Recht, das dann der Weg zu sein scheint, um für die Eheprobleme der Gläubigen Gewissenslösungen zu finden. Daran ist etwas

Wahres, aber diese möglichen Lösungen müssen auf derartige Weise geprüft werden, dass die Unauflöslichkeit des Ehebandes, wenn dieses gültig geschlossen wurde, weiterhin geschützt wird. Die Haltung der Kirche begünstigt sogar die Gültigmachung der ungültigen Ehen, soweit dies möglich ist (vgl. *CIC*, can. 1575; *CCEO*, can. 1362). Es ist wahr, dass die Ehenichtigkeitserklärung entsprechend der Wahrheit, die durch den legitimen Prozess erlangt wurde, den Gewissen den Frieden bringt. Aber diese Erklärung – und dasselbe gilt für die Auflösung einer gültigen, aber nicht vollzogenen Ehe und für das Glaubensprivileg – muss in einem kirchlichen Kontext dargestellt und angewendet werden, der die unauflösliche Ehe und die auf ihr gegründete Familie zutiefst begünstigt. Die Eheleute selbst müssen als erste erkennen, dass nur in der aufrichtigen Wahrheitssuche ihr wahres Wohl besteht, ohne von vornherein die mögliche Gültigmachung einer Verbindung auszuschließen, die zwar noch nicht ehelich ist, aber Elemente von Gutem für sie und für die Kinder enthält; diese Elemente sind im Gewissen aufmerksam abzuwägen, bevor eine anderweitige Entscheidung gefällt wird.

7. Die richterliche Tätigkeit der Kirche, die in ihrer Besonderheit auch eine wahrhaft pastorale Tätigkeit ist, richtet sich am Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe aus und will ihre Wirksamkeit im Volk Gottes sicherstellen. In der Tat, ohne die Prozesse und Urteile der kirchlichen Gerichtshöfe wäre die Frage, ob eine unauflösliche Ehe der Gläubigen besteht oder nicht, allein dem Gewissen derselben überlassen mit der offensichtlichen Gefahr des Subjektivismus, besonders wenn in der zivilen Gesellschaft eine tiefe Krise im Hinblick auf die eheliche Institution besteht.

Jedes gerechte Urteil über die Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe ist ein Beitrag zur Kultur der Unauflöslichkeit sowohl in der Kirche als auch in der Welt. Es handelt sich um einen sehr bedeutsamen und notwendigen Beitrag: Er liegt nämlich auf einer unmittelbar praktischen Ebene, weil er nicht nur den einzelnen betroffenen Personen, sondern allen Ehen und Familien Sicherheit gibt. Folglich hat die Ungerechtigkeit einer Nichtigkeitserklärung, die im Widerspruch zur Wahrheit der normativen Prinzipien oder Tatsachen steht, ein ganz besonderes Gewicht, weil ihre offizielle Verbindung mit der Kirche die Verbreitung von Haltungen fördert, in denen die Unauflöslichkeit mit Worten aufrechterhalten, aber im Leben verdunkelt wird.

Mitunter wurde in den vergangenen Jahren der traditionelle „*favor matrimonii*“ im Namen eines „*favor libertatis*“ oder „*favor personae*“ bekämpft. In dieser Dialektik ist die Unauflöslichkeit natürlich das Hauptthema, aber die Antithese ist noch radikaler, weil sie die gleiche Wahrheit über die Ehe betrifft, die nur mehr oder weniger deutlich relativiert wird. Es ist nicht korrekt, sich gegen die Wahrheit eines Ehebandes auf die Freiheit der Partner zu berufen; die Ehepartner haben es frei angenommen und sich dazu verpflichtet, die



objektiven Erfordernisse der ehelichen Wirklichkeit zu achten, die von der menschlichen Freiheit nicht verändert werden darf.

Die gerichtliche Tätigkeit muss sich also an einem „favor indissolubilitatis“ ausrichten, der natürlich kein Vorurteil gegen die gerechten Nichtigkeitserklärungen ist, sondern die tatkräftige Überzeugung vom Wohl, das in den Prozessen auf dem Spiel steht, verknüpft mit dem immer neuen Optimismus, der aus dem natürlichen Wesen der Ehe und dem Beistand des Herrn für die Eheleute erwächst.

8. Die Kirche und jeder Christ müssen Licht der Welt sein: „So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16). Diese Worte Jesu finden heute eine besondere Anwendung im Hinblick auf die unauflösliche Ehe.

Es hat beinahe den Anschein, dass die Scheidung in gewissen Gesellschaftsbereichen so tief verwurzelt ist, dass es nicht mehr der Mühe wert ist, sie noch weiter zu bekämpfen durch die Verbreitung einer Mentalität, eines sozialen Verhaltens und einer zivilen Gesetzgebung zugunsten der Unauflöslichkeit. Und doch ist es der Mühe wert! In Wirklichkeit liegt dieses Gut der ganzen Gesellschaft zugrunde als notwendige Bedingung für die Existenz der Familie. Darum hat sein Fehlen verheerende Folgen, die sich in der Gesellschaft wie ein Geschwür ausbreiten – gemäß dem Begriff, mit dem das II. Vatikanische Konzil die Ehescheidung beschreibt (vgl. *Gaudium et spes*, 47); und diese negativen Folgen üben auf die jungen Generationen, denen gegenüber die Schönheit der wahren Ehe verdunkelt wird, einen negativen Einfluss aus.

9. Das wesentliche Zeugnis vom Wert der Unauflöslichkeit wird mittels des Ehelebens der Eheleute gegeben in der Treue zu ihrem Ehebund durch die Freuden und Prüfungen des Lebens hindurch. Der Wert der Unauflöslichkeit darf aber nicht als Objekt einer rein privaten Entscheidung betrachtet werden: Er betrifft einen Grundpfeiler der ganzen Gesellschaft. Es sind die vielen Initiativen zu ermutigen, die von den Christen und anderen Menschen guten Willens zum Wohl der Familien gefördert werden (zum Beispiel die Feier des „Hochzeitstages“); hingegen ist die Gefahr der Permissivität in grundsätzlichen Fragen, die das Wesen der Ehe und Familie betreffen (vgl. *Brief an die Familien*, 17), zu vermeiden.

Unter diesen Initiativen können diejenigen nicht fehlen, die auf die öffentliche Anerkennung der unauflöslichen Ehe in den zivilen Rechtsordnungen ausgerichtet sind (vgl. *ebd.*, 17). Der entschlossene Widerstand gegen alle gesetzlichen und administrativen Maßnahmen, die die Scheidung einführen oder die Ehe mit den „Defacto“-Lebensgemeinschaften, sogar den homosexuellen Lebensgemeinschaften, gleichstellen, muss mit einer konstruktiven Haltung einhergehen, mittels rechtlicher Maßnahmen die soziale Anerkennung der wahren

Ehe im Bereich jener Rechtsordnungen zu verbessern, die leider die Ehescheidung zulassen.

Andererseits sollen diejenigen, die im Bereich des Zivilrechts tätig sind, es vermeiden, persönlich miteinbezogen zu werden, insofern dies eine Mitwirkung an der Scheidung impliziert. Für die Richter kann das sehr schwierig sein, weil die Rechtsordnungen keine Verweigerung aus Gewissensgründen anerkennen, die sie vom Urteilen befreien. Aus schwerwiegenden und angemessenen Gründen können sie deshalb entsprechend den traditionellen Prinzipien der materiellen Mitwirkung am Bösen handeln. Aber auch sie müssen wirksame Mittel finden, um die ehelichen Verbindungen zu begünstigen, vor allem durch einen klug geführten Versöhnungsversuch.

Die Anwälte als freiberuflich Tätige müssen es stets ablehnen, ihren Beruf auszuüben für eine der Gerechtigkeit entgegen gesetzte Zielsetzung, wie dies die Scheidung ist; sie können sich an einer Handlung nur dann beteiligen, wenn diese entsprechend der Absicht des Klienten nicht auf den Bruch des Ehebundes ausgerichtet ist, sondern auf andere legitime Effekte, die nur mittels eines solchen gerichtlichen Weges in einer bestimmten Rechtsordnung zu erreichen sind (vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 2383). Auf diese Weise dienen die Anwälte wirklich den Rechten der Menschen durch ihre Hilfe und durch die Aussöhnung der Personen, die eine Ehekrise durchleben, und sie vermeiden es, reine Techniker im Dienst jedes beliebigen Interesses zu werden.

10. Der Fürsprache Marias, der Königin der Familie und des Spiegels der Gerechtigkeit, empfehle ich das Anliegen, dass sich alle Menschen immer mehr des Gutes der Unauflöslichkeit der Ehe bewusst werden. Ihr vertraue ich auch den Einsatz der Kirche und ihrer Söhne und Töchter sowie vieler weiterer Menschen guten Willens an in dieser für die Zukunft der Menschheit so entscheidenden Sache.

Mit diesen Wünschen, liebe Auditoren Prälaten, Offiziale und Anwälte der Rota Romana, rufe ich den göttlichen Beistand auf eure Tätigkeit herab und erteile allen von Herzen meinen Segen.

(Orig. ital.: OR 28./29.1.2002)

\* \* \*

2. **Ex epistola a SUPREMO SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNALI die 7 iunii anni 2001 ad Exc.mum Moderatorem alicuius Tribunalis linguae germanicae data (prot.N. 31496/00 VT):**

**De cumulo munerum iudicis et defensoris vinculi ...:**

Secus ac N. censere videtur, H.S.T. agere non solet de **incompatibilitate** illorum munerum (nisi eorum cumulus habeatur in eadem causa), sed tantum de rei **inconvenientia** si agitur de stabili eorum cumulo in eadem persona in diversis causis. Praescriptum can. 1436 § 1 („Eadem persona, non autem in eadem causa, officium promotoris iustitiae et defensoris vinculi gerere potest“) prorsus superfluum est, nisi ipse Codex Iuris Canonici praesupponat non convenire cumulum muneris defensoris vinculi cum aliis muneribus in tribunali, etiam diversis in causis.

**Quoad eandem personam quae ante introductionem causae munere consilarii partis in causa fungitur et deinde in ipsa tamquam iudex intervenit ...:**

-Nihil impedit quominus iudex partibus notitias det obiectivas de iure matrimoniali et processuali, sed non placet ut eadem persona primum ante inceptam causam munere consilarii pro parte in causa fungatur et dein tamquam iudex ipsam causam definiat.

-Valde commendatur ut in Foro N. habeatur unus alterve consiliarius pro partibus prorsus distinctus a ceteris ministris eiusdem tribunalis, ne ipsi iudices simul munera iudicis „super partes“ et consilarii partis in causa exercent.

**2. Aus dem Schreiben des OBERSTEN GERICHTSHOFES DER APOSTOLISCHEN SIGNATUR vom 7. Juni 2001 an den Exc.mus Moderator eines deutschsprachigen Gerichtes (prot.N. 31496/00 VT):\***

**Die Kumulation der Ämter des Richters und Bandverteidigers ...:**

Anders als N. die Meinung zu vertreten scheint, befindet das hiesige Gericht gewöhnlich nicht über die **Unvereinbarkeit** jener Ämter (es sei denn, ihre Kumulation findet in derselben Rechtssache statt), sondern nur über ihre **Nichtvereinbarkeit**, wenn es sich um ihre **dauerhafte** Kumulation in derselben Person in verschiedenen Rechtssachen handelt.

Die Vorschrift des c. 1436 § 1 („Dieselbe Person kann das Amt des Kirchenanwalts und Bandverteidigers ausüben, nicht aber in derselben Sache“) ist geradezu überflüssig, wenn der Codex des kanonischen Rechtes selbst im Vorhinein unterstellt, dass sich eine Kumulation des Amtes des Bandverteidigers mit anderen Ämtern bei Gericht – auch in unterschiedlichen Sachen – nicht zieht.

**Hinsichtlich der(selben) Person, die vor der Einleitung des Verfahrens die Aufgabe des Ratgebers einer Prozesspartei übernimmt und dann an dem Verfahren selbst als Richter beteiligt ist ...:**

-Nichts verbietet, dass der Richter den Parteien objektive Kenntnisse über das Ehe- und Prozessrecht vermittelt, aber es ist nicht gut, dass dieselbe Person zuerst vor Beginn des Verfahrens die Aufgabe eines Beraters für eine Prozesspartei übernimmt und dann als Richter genau diese Sache entscheidet.

-Sehr zu empfehlen ist, dass sich am Gericht N. der eine oder andere – streng unterschieden vom übrigen Personal desselben Gerichtes – als Berater für die Parteien befindet, damit nicht die Richter selbst zugleich die Aufgabe des Richters „über die Parteien“ und des Beraters einer Prozesspartei ausüben.

---

\* Die Übersetzung für DPM erstellte B. MATECKI.

## D. REZENSIONEN

---

1. ALVAREZ BOTERO, Dario, *La exclusión del bien de la prole en la doctrina y en la jurisprudencia*. Excerpta ex dissertatione ad doctoratum cum specializatione in Iurisprudencia in Facultate Iuris Canonici. (Pont. Universitas Gregoriana) Roma 2000. 102 S.

Wie der Untertitel bekannt gibt, handelt es sich um eine auszugsweise Publikation einer Doktors-These, die an der Gregoriana angenommen wurde. (Ein Betreuer ist nicht genannt.) Das darin abgedruckte Inhaltsverzeichnis der vollständigen Arbeit nennt (nach der Einführung) acht Kapitel, die folgendes behandeln (Seitenzahlen sind die des vollständigen Textes):

1. Kapitel: Der göttliche Plan bezüglich Fortpflanzung und Fruchtbarkeit (S. 11-26); 2. Kapitel: Klassische kanonische Doktrin über den Wert der Fortpflanzung (S. 27-44); 3. Kapitel: Erklärungen des Lehramtes und päpstliche Stellungnahmen (S. 45-78); 4. Kapitel: Rechtliche Dimension der ehelichen Liebe (S. 79-100); 5. Kapitel: Ontologisch-rechtliche Dimension des Geschlechtsaktes (S. 101-118); 6. Kapitel: Der Ausschluss des bonum prolis aus dem Ehem Willen (S. 119-130); 7. Kapitel: Ausschluss des bonum prolis im Pio-Benediktinischen Codex von 1917 (S. 131-144); 8. Kapitel: Der Ausschluss des bonum prolis in der geltenden kanonischen Ordnung (S. 145-168); Schlussfolgerungen (S. 169-174), Abkürzungen, Bibliographie, Autorenverzeichnis, Index (S. 175-204).

Dass nur das 6.-8. Kapitel im Druck erschienen sind, dazu die Einführung, die Schlussfolgerungen und der wissenschaftliche Apparat, erschwert einerseits eine gerechte Beurteilung des Werkes, zumindest eine vollständige Würdigung. Andererseits ist es verzeihlich, weil über die Kapitel von Adam und Eva bis zum Katechismus der Katholischen Kirche wahrlich hinreichend publiziert worden ist. Von Interesse wäre das Kapitel 4, falls es sich nicht darauf beschränkt, die aus dem Inhaltsverzeichnis erkennbaren Urteile und Autoren zu zitieren. Kapitel 5 beschäftigt sich mit dem Ehevollzug, der kanonischen Definition der ehelichen copula, der Untrennbarkeit von „la unión y la procreación“ im sexuellen Akt – man beachte die Formulierung! Bisher war wenigstens begrifflich nachvollziehbar immer die Rede von der Untrennbarkeit der einenden und prokreativen Bedeutung des Aktes!

Die Einführung lässt bereits erkennen, dass das Werk der moralischen Empörung über die „Kultur des Todes“ entspringt (S. 7; Seitenzahlen ab hier nach der Druckausgabe), und die daraus entstehende Befürchtung, es handele sich um ein weiteres Buch, das über die Gültigkeit der Ehe anhand moralischer Kriterien entscheiden will, bewahrheitet sich. Was nicht heißt, dass der Verf.

nicht um eine Unterscheidung bemüht wäre. Die sieht dann so aus (Übersetzung von mir): „Die Empfängnisverhütung ist ein typisches moralisches Verhalten (sic!), das zu beurteilen dem Kanonisten nicht zusteht, weil es nicht in seine Zuständigkeit fällt. Nur wenn sie in der Ehe angewandt wird und als Mittel dient, um konkret den Ausschluss der Nachkommenschaft zu manifestieren, kann der Richter sie qualifizieren“ (S. 70). „Die Empfängnisverhütung als praktische Umsetzung der Intention gegen die Zeugung ... ist juridisch inakzeptabel und stellt eine Simulation des Ehwillens durch Ausschluss eines wesentlichen Elementes des ehelichen Bundes dar“ (S. 58)<sup>1</sup>. Und weiter: „Im ehelichen Akt ist es unerlaubt (no es lícito), mechanisch die einende und die prokreative Bedeutung zu trennen, denn die eine wie die andere gehören zur ontologischen Struktur des ehelichen Aktes, die eine realisiert sich mit der anderen, und eine durch die andere“ (S. 58). Wenn man nicht den Vorwurf erheben will, dass hier ein Blinder von der Farbe zu sprechen scheint, weil die mangels Nachvollziehbarkeit der Ontologie zumindest hilfsweise erlaubte Frage nach der Bedeutung der beteiligten Subjekte zu Antworten führt, die mit dieser These nicht zur Deckung zu bringen sind, dann muss man zur Erklärung wenigstens hinzutitieren: „Im Ergebnis können die wesentlichen Güter der Ehe wie die Zeugung, auf die sich das Institut selbst ausrichtet, nicht ausgeschlossen, begrenzt oder eingeschränkt werden, sondern müssen vollständig übergeben und angenommen werden durch die Kontrahenten“ (S. 41-42). Und wenn man dann den Begriff eines „wesentlichen Gutes“ hinreichend meditiert hat, freut man sich, dass der Autor im c. 1101 auf S. 46 denn doch von wesentlichen Elementen und nicht von wesentlichen Gütern spricht, bevor er der Kanonistik und der Rechtsprechung nachsagt, sie reflektiere den Ausschluss der „prole como elemento esencial del matrimonio“ (S. 47)<sup>2</sup>.

Es bleibt in diesem Buch fast alles beim Alten – bei alten Gedanken auf neuem Papier<sup>3</sup>. Der „Personalismus“ im Verständnis des Cormac BURKE findet ein

---

1 Zur Kontrolle meiner Übersetzung: „La contracepción como puesta en práctica de la intención contraria a la procreación ... es jurídicamente inaceptable y constituye una simulación del consentimiento matrimonial por exclusión de un elemento esencial de la alianza nupcial.“

2 In den Schlussfolgerungen heißt es: „Im aktuellen Codex betrifft der Ausschluss ein wesentliches Element der Ehe wie die Nachkommenschaft (prole), die zur Natur der Ehe gehört, deren Finalität das Wohl der Gatten und die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ist“ (S. 68).

3 So wird etwa die Begründungslinie für einige Fälle der Verweigerung von Nachkommenschaft durch einseitige Entscheidung nicht referiert, wie sie z.B. bei Héctor FRANCESCHI (*La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotali dell'anno 1995: Quaderni dello Studio Rotale* 11 [2001] 81-112) angesprochen wird.

gewisses Echo, und als etwas Neues wird die Zeugung durch künstliche Befruchtung erörtert. Das sei nun eine neue *facti species* des Ausschlusses der Nachkommenschaft, wenn der sexuelle Akt selbst zur Zeugung neuen Lebens ausgeschlossen werde (S. 70).

Künstliche Zeugung als Ausschluss der Nachkommenschaft? Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass Klarheit der Begriffe und logische Konsistenz nicht durch Formeln ersetzbar sind wie diese: „Die Sterilität, die *impotentia generandi* verbietet die Ehe nicht und macht sie nicht ungültig, denn diese hat als Zweck (*fin*) nicht die Zeugung, sondern die Hinordnung auf Nachkommenschaft“ (S. 41). Dass man mit solchen Sätzen nicht gleicherweise den Willen zur Unfruchtbarkeit wie den zum eigenen, wenn auch nicht durch Geschlechtsakt gezeugten Kind sanktionieren kann, liegt auf der Hand.

Es ist also der Grundfehler dieser wie vieler anderer Arbeiten, dass sie das Kriterium für die Gültigkeit der Ehe nicht aus dem Wesen der Ehe nehmen, sondern aus dem moralischen Ideal – und dafür die Rechtsprechung der Rota als Ort der Wahrheit bemühen. Wenn der Verf. ernst meint, dass der Gesetzgeber die Nichtigkeit der Ehe statuiert habe (*ha establecido la nulidad*, S. 66), könnte man sein Gedankengebäude darauf bauen: Positiv-rechtlich kann man unmoralisches Verhalten „bestrafen“. Ich fürchte aber, dass der Gesetzgeber nicht das Recht hat, Ehen für nichtig zu erklären, deren Wesen im Ehwillen nicht in Frage gestellt wird – auch durch den konsensualen Ausschluss der Nachkommenschaft nicht. Es ist schon genug, dass die herrschende Rechtsprechung die Tradition als Argument ausreichen lässt. Richtig wird sie dadurch nicht.

Klaus LÜDICKE, Münster

\* \* \*

2. **ASCI, Donald P., *The Conjugal Act as a Personal Act. A Study of the Catholic Concept of the Conjugal Act in the Light of Christian Anthropology*. San Francisco: Ignatius Press 2002. 364 S. Library of Congress Control Number 2001094783.**

Der Titel dieses Buches verspricht, dass über die katholische Konzeption des ehelichen Aktes als eines personalen Aktes gehandelt wird. Das soll geschehen im Licht der christlichen Anthropologie. Das ist im Jahre 2002 ein großes Versprechen. Schließlich sind sowohl zu einer solchen „katholischen Konzeption“ als auch einer entsprechenden „christlichen Anthropologie“ ungemein viele und hochdifferenzierte Veröffentlichungen erschienen. Der Leser, der sich an das Studium dieses so angekündigten Buches macht, richtet sich auf einen intellektuell sowie theologisch und philosophisch hohen Rang ein. Allerdings

setzt schon das Inhaltsverzeichnis (S. 5-8) eher schlichte Akzente und verkleinert den Erwartungshorizont.

Nach den im englischsprachigen Raum üblichen Danksagungen auf S. 9f und einer Einleitung von S. 11-18 ist das erste Kapitel (S. 19-86) überschrieben: „Eine Institution fruchtbarer Liebe“. Dem ist im Text auf S. 19 eine im Inhaltsverzeichnis nicht gedruckte zweite Überschrift hinzugefügt: „Gottes Plan zur Ehe in der katholischen lehramtlichen Unterweisung von 1930 bis 1968“. Die Überschrift des zweiten Kapitels (S. 87-165) lautet: „Zu einer Theologie des ehelichen Aktes“. Die zweite Überschrift, ebenfalls nur im Text des Buches hinzugefügt, lautet hier: „Betrachtung des ehelichen Aktes im Licht einer ganzheitlichen Sicht des Menschen“.

Das dritte Kapitel (S. 167-271) ist im Inhaltsverzeichnis betitelt: „Was Gott verbunden hat“. Dem wird im Buch verdeutlichend hinzugefügt: „Eine Betrachtung von Zeugung und Einheit als die unlösbar verbundenen Ziele des ehelichen Aktes“. Es ist also mit der ersten Überschrift nicht angesprochen, dass Gott, wie Mt 19,9 es formuliert, Mann und Frau verbunden hat. Es geht vielmehr darum, dass Gott die beiden Eheziele verbunden hat. Das Kapitel vier (S. 273-325) wird ohne Untertitel überschrieben mit: „Der eheliche Akt als personaler Akt“. Ein nicht eigens gezählter „Allgemeiner Schluss“ (S. 329-349) präsentiert zusammenfassend die Ergebnisse, die nach jedem Kapitel vorher auch schon festgehalten wurden.

In einer „ausgewählten Bibliographie“ (S. 353-364) werden lehramtliche Dokumente und spärliche theologische Literatur der eher anspruchslosen Art angeführt. In dieser schmalen Auswahl erscheinen psychologische, soziologische oder philosophische Arbeiten zur Anthropologie überhaupt nicht. Ohne solche Fundamente ist über eine „Christian Anthropologie“ nicht zu handeln. Auffällig ist eine Häufung von Titeln der Autoren C. CAFFARRA, W. MAY und D. TETTAMANZI. Dadurch werden Bedenken wachgerufen in Richtung der theologischen Qualität und der Art der Kirchlichkeit dieser Veröffentlichung. Die theologische Qualifikation dieser Verfasser hat bekanntlich den Nachfragen aus moraltheologischen Fachkreisen nicht standgehalten.

Dass es mit der Wissenschaftlichkeit nicht so sehr weit her ist, erweist die Lektüre der zwanzig Seiten des „Allgemeinen Schlusses“. Dessen Text, wie auch die Darlegungen der vorangehenden Artikel, liefern das, was man ein *lectio simplex* lehramtlicher Äußerungen zu Zeugung und ehelicher Einheit nennen kann. Auf diese Weise werden die Enzyklika *Casti Connubii*, die Romana Rota mit ihrer Stellungnahme von 1944 zu den Ehezwecken, die Ansprachen PIUS' XII, das Zweite Vatikanische Konzil, die Enzyklika *Humanae Vitae* und das Apostolische Schreiben *Familiaris Consortio* mit einigen anthropologischen Perspektiven von Papst JOHANNES PAUL II exzerpiert. Sie werden alle als gleichsinnig ausgerichtet und unisono sprechend dargestellt. Diese Gleich-



schaltung erstaunt allerdings auch den, der nur oberflächliche Kenntnisse von der historischen Entwicklung der kirchlichen Positionen besitzt. Es hat nun einmal Entwicklungen und Entfaltungen gegeben, nicht nur in den Konzeptionen der Christen von der Ehe allgemein, sondern auch im theologischen und canonistischen Nachdenken. Und das hat dann auch in den kirchlichen Dokumenten seinen Niederschlag gefunden. Es ist evident, dass das Zweite Vatikanische Konzil bei allen Spannungen innerhalb seiner Texte mit seinen neuen Sichten auf die Ehe eine neue Personorientierung geleistet hat. Die hat ihrerseits wieder das dogmatische, moraltheologische und kanonistische Denken angeregt und weitergebracht. Wer ein Buch mit obigem Titel veröffentlicht, müsste aus theologischer und kirchlicher Verantwortung mit wacherer Wahrnehmung und differenzierterer Zeichnung arbeiten. Wenn das unterlassen wird, werden die neueren Grundlagen für Sittlichkeit und Recht der Ehe verschwiegen.

Dem Autor ist offenbar die Sachlage unbekannt, die F. BÖCKLE sehr signifikant für die ernst argumentierenden Theologen sprechend, in seinem Kommentar zu *Familiaris Consortio* in einem grundsätzlichen Understatement festgehalten hat. Er sagt zu den Nrn. 28-35, die über „Die Weitergabe des Lebens“ handeln, im einleitenden Satz: „Die Kommentierung dieses Abschnittes ist nicht leicht.“ (Dem Leben in Liebe dienen. Apostolisches Schreiben *Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute* Papst JOHANNES PAULS II. Mit einem Kommentar von Franz BÖCKLE. Freiburg 1982, 180). Dem folgen bei BÖCKLE die Problemaufrisse zuhauf, an denen sich auch andere Theologen abgearbeitet haben. Der Autor der vorgelegten Studie aber leistet eine geradlinig verlaufende Kommentierung des Textes von *Familiaris Consortio* und anderer lehramtlicher Texte wie selbstverständlich und leichtweg.

Unkenntnis oder sogar Verfälschung zeigt sich in der zu rezensierenden Vorlage vor allem im Umgang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. So wird beispielsweise in einer defekten englischen Version, die sich auf S. 71 findet, auf die Nr. 51 der Pastoralkonstitution zurückgegriffen. In Anführungszeichen wird gesprochen von „criteria drawn from the nature of the human person and human action“. Der Autor betont S. 71, dass die „human nature itself“ maßstäblich ist wie auch die „nature of sexuality“, so S. 70. Dabei greift er auf den Naturalismus in *Casti Connubii* von 1930 zurück. In der Pastoralkonstitution steht es aber entschieden anders. Dort wird gesagt, dass die sittliche Qualität „ubi de componendo amore coniugali cum responsabili vitae transmissione agitur“ nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive abhängt, sondern auch von objektiven Kriterien „ex personae eiusdemque actuum natura desumptis“. Der Text formuliert es eindeutig und die kommentierenden Theologen, die Differenzierungen wahrnehmen, sind sich darin einig, dass gerade nicht ein Naturalismus, also eine statisch gefasste „natura“ gar noch eine „na-

tura biologica“, die ethische Bewertung bestimmt. Vielmehr ist es das „Wesen“ – so ist hier „natura“ zu verstehen – der Person einerseits und das „Wesen“ – die „natura“ – eines personalen Aktes andererseits, die aus der personalen Sphäre her die Wertmaßstäbe finden lassen. Es geht eben nicht um Biologie oder eine biologistische Normierung. Vom Konzil wird statt einer naturalistischen Vorgabe eine personalistische Sicht eingebracht.

Was hier an einem einzelnen Beispiel gezeigt wurde, ist signifikant für die gesamte Veröffentlichung. Der Verfasser der vorgelegten Studie präsentiert in restringierter Kenntnisnahme nicht nur der kirchlichen Dokumente, sondern auch der moraltheologischen und kanonistischen Debatten um Ehezwecke und Ehegüter einen ontologisierenden Naturalismus. Dieser wird verschwistet mit einem Lehramtspositivismus nivellierender Art. Beides wird unbefangen und von keinem tieferen Nachdenken angefochten immer wieder neu formuliert. Angesichts der auch in der Sprache so sanften Affirmation, mit der in den Darlegungen alles auf eine Linie gebracht wird, stellt sich die Frage, für wen oder wozu ein solcher Text gedruckt worden ist. Was vor allem mit dem Titel des Buches als theologische Wissenschaft präsentiert wird, überschreitet fast die Grenze zur Peinlichkeit. Allerdings macht eine solche Buchveröffentlichung den mit kirchenrechtlichen Materien und Prozessen Befassten erneut klar, dass die Tendenzen gegen Geist und Buchstaben des Konzils weiterhin lebendig sind. Wo solche Bestrebungen virulent werden und in Buchveröffentlichungen ihren Ausdruck finden, erschweren sie in der Kirche und im Kirchenrecht ein menschengerechtes und persongerechtes Umgehen mit Paaren, Eheleuten, Menschen und Normen.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**3. AUTORI VARI, *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*. (Studi Giuridici XLV) Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana 1997. 248 S., ISBN 88-209-2356-4.**

Beim vorliegenden Sammelband handelt es sich um die Akten des 28. italienischen Kongresses für Kirchenrecht, der vom 9. bis 12. September 1995 in Cagliari stattfand. Dieser Publikation haften die entsprechenden Vor- und Nachteile publizierter Kongressakten an: Sie enthält sehr interessante Aufsätze zu Grundfragen des kirchlichen Prozessrechts, doch sind die einzelnen Beiträge nur teilweise aufeinander abgestimmt. Außer einem Inhaltsverzeichnis mit den Titeln der einzelnen Beiträge gibt es keine Register, die den Inhalt dem Leser erschließen würden.

Der erste Beitrag von Tarcisio BERTONE handelt von der Natur, der Grundlage und dem Ziel der Gerechtigkeit in der Kirche (S. 7-23) und ordnet das kirchli-

che Prozessrecht den Begriffen Gesellschaft, Gerechtigkeit und Legalität zu. Der folgende Artikel (S. 25-46) von Paolo MONETA hat den Titel: Die gerichtliche Funktion in der Dynamik der Leitungsgewalt der Kirche. Nach der Darstellung der Gewaltenunterscheidung in der Kirche führt MONETA zwei Modelle des Prozesses ein: In privatistischer Hinsicht kann der Prozess aufgefasst werden als Mittel zur Schlichtung von Konflikten und Durchsetzung der eigenen Interessen mit entsprechender großer Autonomie der Parteien oder als Tätigkeit zur Durchsetzung politischer Entscheidungen („attività diretta all’attuazione di scelte politiche“; S. 30). Der Verf. meint mit letzterem nicht eine Rechtsprechung, die von parteipolitischen oder totalitären Entscheidungen abhängig ist, sondern die einem reinen Positivismus entgegengesetzte Rechtsprechung, die das Wohl der kirchlichen Gemeinschaft vor Augen hat und folglich dem Richter im Hinblick auf dieses Gemeinwohl mehr Spielraum lässt als eine rein positivistische Prozessordnung. Das Prozessrecht wird so zu einem reinen Mittel, nicht zu einem Selbstzweck. Inhaltlich kann man der These des Verf. durchaus zustimmen, ist doch das geltende kirchliche Prozessrecht relativ flexibel und gibt dem Richter großen Spielraum, im Hinblick auf das kirchliche Gemeinwohl die Wahrheit zu erkunden, doch scheint der dafür gewählte Begriff trotz der erfolgten Klarstellungen ungeeignet. Besser wäre es wohl, von einer der Maxime des kirchlichen Gemeinwohls verpflichteten Tätigkeit im Gegensatz zu einer rein privatistischen und positivistischen Tätigkeit zu sprechen. Der dritte Aufsatz (S. 47-84) von Joaquín LLOBELL mit dem Thema „Öffentlich und privat: Elemente der Communio im kanonischen Prozess“ betont die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, auch wenn die Kirche als Communio bzw. Familie Gottes verstanden wird. Der richtige Ausgleich zwischen den beiden Begriffen erfolgt dadurch, beide dem göttlichen Plan anzugleichen. Es folgt ein Beitrag von Piero Antonio BONNET (S. 85-114): Verwirklichung und Wirken der Gerichtstätigkeit in der Kirche. Der kirchliche Prozess oszilliert zwischen Wahrheit bzw. Gewissheit einerseits und Gerechtigkeit andererseits. Die Aufgabe des kirchlichen Gerichts besteht darin, den Willen Gottes, d.h. die Wahrheit, zum Ausdruck zu bringen. Um die Wahrheit im Prozess zu finden, braucht es aber einen entsprechenden rechtlichen Formalismus, durch den die Gerechtigkeit garantiert werden kann. Dabei geht es in der Kirche immer um das Seelenheil des einzelnen, das dieser aber nur in der Gemeinschaft der Glaubenden erreichen kann. Schließlich schreibt Emilio COLAGIOVANNI über dynamische Aspekte der modernen Prozesskultur (S. 115-134). Der Verf. beschreibt die Suche der Moderne nach einem geeigneten Prozessrecht und stellt dabei die verschiedenen grundsätzlichen Entwicklungen der Prozesskultur in verschiedenen Ländern dar. So ergibt sich ein aufschlussreicher Überblick über Gemeinsamkeiten und Unterschiede verschiedener Rechtsordnungen, die von einigen Reformvorschlägen für das kanonische Prozessrecht begleitet werden. Der sechste Aufsatz von Mario Fran-

cesco POMPEDDA behandelt die Aufgabe und die Funktion des Richters in den kirchlichen Gerichten und geht auf bisweilen umstrittene Punkte wie die fachliche Kompetenz, die Gewährleistung seiner Unabhängigkeit und den Laien als Richter ein (S. 135-146). Luciano MUSSELLI behandelt die Aufgabe des Anwalts zwischen Verteidigung des Klienten und Treue gegenüber Wahrheit und Gerechtigkeit (S. 147-163). Nicht ganz zutreffend ist die Aussage, dass in Mitteleuropa das Vorhandensein eines Anwalts auf Seiten des Klägers die Regel ist (S. 158). Das mag für Italien stimmen, dürfte aber im deutschsprachigen Raum nicht so sein. MUSSELLI tritt für die Errichtung von Standesorganisationen der Anwälte der einzelnen Gerichte, der einzelnen Nationen und auf europäischer Ebene ein.

Nach den Kongressbeiträgen folgen die Wortmeldungen bei einem runden Tisch über die Verwaltung der Gerechtigkeit in der Kirche (S. 165-248). In der gedruckten Version handelt es sich wiederum um eine Reihe von Vorträgen zum erwähnten Thema. Zenon GROCHOLEWSKI schreibt über Vorzüge und Mängel der gegenwärtigen Verwaltung der Gerechtigkeit in der Kirche (S. 165-175). Es gibt in der Kirche relativ wenig konflikthafte Prozesse, einerseits weil versucht wird, Streitigkeiten im christlichen Sinn zu schlichten, und andererseits weil viele Gläubige nicht über die entsprechenden prozessuellen Wege Bescheid wissen oder die entsprechenden formalen Voraussetzungen ihrer Klagen fehlen. Im weiteren geht es in der Kirche meistens um Fragen, die mit geistlichen Gütern im Zusammenhang stehen. Der Verf. kritisiert die sich als „pastoral“ gebende Mentalität, möglichst viele gescheiterte Ehen möglichst einfach für nichtig zu erklären und die teilweise mangelnde Ausbildung des Gerichtspersonals, wobei er auch darauf hinweist, dass viele kirchenrechtliche Fakultäten keine für die Gerichtstätigkeit hinreichende Ausbildung bieten (S. 173). Egidio TURNATURI äußert sich zu Wahrheit und kirchlichem Ehenichtigkeitsprozess (S. 177-191). Der Auditor der Römischen Rota weist in diesem Beitrag auf verschiedene formale Mängel hin, die sich bisweilen in vorinstanzlichen Gerichtsverfahren fanden und die ein korrektes Eruierten der Wahrheit verhinderten bzw. zu materiellen Urteilsfehlern führten. Domenico MORGAVEROS Beitrag handelt vom Amt des Richters in erster Instanz (S. 193-209). Es ist vorwiegend ein Bericht über die eigenen Erfahrungen als erstinstanzlicher Richter. Luis NAVARROS Artikel handelt vom Rechtsschutz der Subjekte, die über keine kanonische Rechtspersönlichkeit verfügen (S. 211-228). Dabei kritisiert er die Entscheidung der PCI vom 21. November 1987, gemäß der einer Vereinigung von Gläubigen ohne *recognitio statutorum* keine Berechtigung zu einem Rekurs gegen ein Dekret eines Bischofs zukommt. Carlo GULLO übt im letzten abgedruckten Beitrag (S. 229-244) herbe Kritik an der mangelnden Geschwindigkeit kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren. Als Lösung schlägt er den vermehrten Einsatz von Laienrichtern vor; denn die Bestimmung beispielsweise, dass die Auditoren der Römischen Rota Priester sein

müssten, sei eine reine Opportunitätsfrage (S. 238), was sich aus dem Wortlaut der entsprechenden Bestimmung ergebe, die mit „oportet“ formuliert sei. In diesem Punkt dürfte es manche Kanonisten geben, die ihm nicht folgen, allenfalls sogar solche, die den ihnen zugeschobenen schwarzen Peter mangelnder Lateinkenntnisse wenigstens für diese Interpretation an GULLO zurückreichen. In gesetzgeberischer Hinsicht fordert er eine Vereinfachung des Prozessrechts, damit mehr Verfahren als Dokumentenverfahren abgehandelt werden können. Auch sei das Erfordernis zweier gleichlautender Urteile aufzuheben (S. 240-241). Was die Gerichtskosten betrifft, votiert er gegen die grundsätzlich kostenlose Prozessführung.

Es folgt das Schlussdokument des 28. italienischen Kongresses für Kirchenrecht (S. 245-248), das vom nationalen Rat der Vereinigung der Kirchenrechtler Italiens am 28. November 1996 erarbeitet wurde und viele der oben erwähnten Postulate GULLOS aufnimmt.

Markus WALSER, Vaduz

\* \* \*

**4. AZNAR GIL, Federico (Hrsg.), *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales de foro XV*. (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 220) Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Departamento de Publicaciones 2000. 432 S., ISBN 84-7299-477-5.**

Beim vorliegenden Band handelt es sich um die Akten des XV. Symposions des kanonischen Eherechts, welches in den Tagen vom 13. zum 17. September 1999 in Salamanca abgehalten wurde. Es nahmen mehr als 260 Gerichtsmitarbeiter, Universitätsprofessoren, Psychologen und Psychiater teil. Das erste dieser Symposien, welche in der Regel alle zwei Jahre in einer anderen spanischen Stadt abgehalten, aber stets von der päpstlichen Universität von Salamanca organisiert werden, fand im Jahre 1973 statt. Der Band enthält lediglich die Vorträge sowie einen Anhang, jedoch nicht die schriftlich abgegebenen kurzen Beiträge, *Comunicaciones* genannt, da sie nach Angabe des Herausgebers in so großer Zahl eingelangt waren, dass ihr Erscheinen in einer Sondernummer der Zeitschrift *Revista Española de Derecho Canónico* angekündigt wurde. Allerdings verwundert es, dass der Herausgeber für den vorliegenden Band den Autoren der Hauptreferate bis zu hundert (!) Seiten zur Verfügung stellte. Der Anhang enthält eine Statistik zur Arbeit der spanischen Kirchengerichte, eine Umfrage unter den Gerichtsmitarbeitern über ihre Tätigkeit sowie die in spanischer Sprache erstellten Sondernormen für das Gericht der Rota der Apostolischen Nuntiatur in Madrid, welche von Papst JOHANNES PAUL II. am 2. Oktober 1999 approbiert wurden.

Die Präsentation des Bandes wurde vom Herausgeber, dem durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannten Federico R. AZNAR GIL, Professor für Ehe-recht an der Päpstlichen Universität von Salamanca und derzeit auch organisatorischem Leiter der Symposien über Ehe- und Prozessrecht verfasst (S. 7-11).

Der erste Vortrag von DÍAZ MORENO beschäftigt sich unter dem Titel „El matrimonio de los católicos que han abandonado la Iglesia católica por un acto formal“ (S. 13-58) mit dem sehr aktuellen Thema des Abfalls von der katholischen Kirche durch Formalakt. Er geht von einem von Mons. Pedro LÓPEZ GALLO, dem Offizial von Vancouver in Kanada, im Jahr 1998 im *Monitor Ecclesiasticus* veröffentlichten Artikel sowie einem unveröffentlichten Schreiben des Präsidenten des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte, Mons. Julián HERRANZ, vom 30. Juni 1997 (Prot. N. 5704/97) an die Bischofskonferenzen über den Formalakt des Kirchenabfalls und seiner Folgen für das kanonische Recht aus. In diesem Schreiben fasste HERRANZ den gegenwärtigen Stand der Diskussion zusammen und bat die Bischofskonferenzen um ihre Meinung.

Nach Ansicht des Autors begann die Problematik bereits mit dem c. 1099 des CIC/1917, der eine Ausnahme von der Formpflicht für jene vorsieht, die als Kinder von Nichtkatholiken, zwar in der katholischen Kirche getauft, jedoch nie katholisch erzogen wurden, und einen Nichtkatholiken heirateten. Mit einem *Motu proprio* vom 1. August 1948 hob PIUS XII. diese Norm auf, weil es sich in der dreißigjährigen Erfahrung mit dieser Norm zeigte, dass deren Befolgung für das Seelenheil schädlich war. Vor allem war die Lösung von Konfliktfällen und unklaren Situationen schwierig geworden. Bei der Erarbeitung des CIC/1983 war von Anfang an der Wille gegenwärtig, von der Verpflichtung der Form jene auszunehmen, welche die katholische Kirche verlassen hatten. Schwierigkeiten und lange Diskussionen bereitete jedoch die Formulierung dieses Vorhabens.

In Bezug auf die geltende Gesetzgebung arbeitet der Autor klar die Unterscheidung zwischen der in c. 1071 § 1,4 in Bezug auf die Trauerlaubnis erlassenen Norm von jener des Formalakts nach c. 1117 heraus. Wenn der notorische Abfall vom katholischen Glauben den Formalakt einschließt, dann muss von der Anwendung des c. 1071 § 1,4 zu jener des c. 1117 übergegangen werden. DÍAZ MORENO fasst die Problematik in der Lehre zusammen, wobei er sich vor allem auf NAVARRETE beruft. Er streicht die Neuheit der Problematik des *deficere ab Ecclesia* heraus, weil dieser Begriff die Kanonisten im Lauf der Geschichte nicht interessierte, da er außerhalb des Strafrechts keine rechtlichen Konsequenzen nach sich zog. Er ist neu und schwer zu bestimmen. Im konkreten Fall fällt die Unterscheidung zwischen objektiver Realität und deren Beweis schwer. Es handelt sich um einen einseitigen Akt, der von niemandem entgegengenommen werden muss. Es geht um den Willen, die Kirche

für immer zu verlassen. Die Schwierigkeit liegt vor allem in der Beweisbarkeit. Aufgrund der Neuheit fehlen eine ausreichend gereifte und einheitliche Doktrin und Rechtsprechung.

In der Kasuistik, und das ist zweifellos gerade für den deutschsprachigen Bereich höchst aktuell, kann der Kirchenaustritt, um sich der Kirchensteuerpflicht zu entziehen, sicher nicht als Formalakt im Sinne des c. 1117 verstanden werden, obwohl dies immer noch vielfach in der kirchlichen Rechtsprechung und Verwaltung so gehandhabt wird. Die größte Schwierigkeit liegt darin festzustellen, wie von Seiten der katholischen Kirche der authentische Wille bewiesen werden kann, die katholische Kirche zu verlassen oder sich formell in eine andere Religionsgemeinschaft aufnehmen zu lassen. Als Formalakt kann mit Sicherheit betrachtet werden, wenn die muslimische, die hinduistische oder die buddhistische Autorität die Aufnahme eines katholischen Gläubigen der katholischen Pfarre oder dem bischöflichen Ordinariat mitteilen. Bei den Sekten wird eine solche Mitteilung jedoch nicht erfolgen und es ist sehr schwer festzustellen, ob jemand mit der Sekte bloß sympathisierte oder ihr mit dem Willen beitrug, für immer mit der katholischen Kirche zu brechen. Die Feier der Trauung in einer nicht-katholischen Kirche stellt für sich allein bestimmt keinen klaren Beweis für den Formalakt dar. Wegen der Problematik der Anwendung des c. 1117 wünscht sich der Autor nicht einfach eine ergänzende Norm, eine Instruktion, eine authentische Interpretation, welche die Voraussetzungen für das Zustandekommen des Formalaktes detailliert erklärt, sondern ganz radikal eine Aufhebung des c. 1117 selbst. Als Gründe nennt DÍAZ MORENO im Einzelnen, dass c. 1117:

- 1) grundlegend zweideutig ist;
- 2) in der kirchenrechtlichen Tradition keine Grundlage findet;
- 3) es keine Parallelen gibt, die bei ihrer Interpretation behilflich sein können;
- 4) er berücksichtigt nicht die reale Situation vieler getaufter Katholiken zum Zeitpunkt ihrer Eheschließung: die Gleichgültigen, die Synkretisten, die nicht praktizierenden Katholiken usw. Diese Gruppen sind aber genau jene, welche die größten pastoralen Probleme bereiten.

Im letzten Abschnitt seines Vortrags geht DÍAZ MORENO auf die prozessrechtlichen Fragen im Zusammenhang mit dem Formalakt ein. Eine besondere Schwierigkeit bereitet die Tatsache, dass der Gesetzgeber überhaupt keine Anforderungen an eine solche Ehe stellte. Nicht einmal irgendeine öffentliche Form ist vorgeschrieben. Man hätte wenigstens eine analoge Norm zu jener für die konfessionsverschiedene Ehe (c. 1127 § 2) vorsehen müssen. In der Praxis wird in vielen Ländern einfach ein neuer Taufschein angefordert und dann eine neue Eheschließung gestattet, ohne sich um die Ausnahme von c. 1117 zu kümmern, wonach die in der Zeit nach dem Formalakt standesamtlich

oder überhaupt formlos geschlossene Ehe bei gültigem Konsens unauflösbar ist.

Ein Prozess ganz eigener Natur muss geführt werden, wenn es nicht um den Beweis eines Nichtigkeitsgrundes, sondern um den Beweis eines Formalaktes geht, d.h. wenn behauptet wird, der Formalakt wäre simuliert worden und hätte unter Zwang oder als Simulation stattgefunden. Eine andere Frage betrifft den Beweis des Ehehindernisses der Religionsverschiedenheit, welches sich nicht auf jene bezieht, die sich mit einem Formalakt von der Kirche trennten. Um die Problematik zu umgehen, rät DÍAZ MORENO zur Bitte um die Eheauflösung zugunsten des Glaubens bei einer nichtsakramentalen Ehe bzw. im Fall von Nichtvollzug. DÍAZ MORENO betrachtet es als Widerspruch, wenn jenen, die von der Kirche abgefallen sind, einerseits die Befreiung von der Formpflicht, andererseits der Zugang zu einer sakramentalen Eheschließung gewährt wird, die über das Naturrecht hinaus an keine Formvorschriften gebunden ist. Abschließend präsentiert der Autor noch praktische Fragebögen für den Fall einer behaupteten Simulation des Formalaktes, durch den die Ungültigkeit der standesamtlich geschlossenen Ehe bewiesen werden soll. Zweifellos enthält der Beitrag neue und äußerst interessante Aspekte für die Lehre und die kirchliche Rechtsprechung. Es wäre bereits allein aufgrund dieses Beitrags sinnvoll, den Band zu erwerben.

Der zweite Beitrag von Federico AZNAR GIL beschäftigt sich mit den Gründen psychischer Natur gemäß c. 1095, 3° (S. 59-98). Ausgehend von der Kodifikationsgeschichte stellt sich der Autor der Frage nach der Notwendigkeit einer psychischen oder einer psychopathologischen Ursache sowie deren Schweregrad und berücksichtigt die jüngste bereits publizierte Rechtsprechung der Römischen Rota. Dabei wird vor allem der sehr weite Bereich der möglichen Störungen herausgestrichen. AZNAR GIL wünscht sich eine vermehrte Anwendung von c. 1095, 3° gerade weil er eine große Bandbreite umfasst. Er sieht ihn als ein *remedium iuris* für viele Partner, die auseinander gegangen sind. Es widerspräche dem Evangelium, abstrakte Kategorien zu verteidigen. Um einem konkreten Paar zu helfen, würde es genügen, eine psychische Ursache zu finden und die Unmöglichkeit nachzuweisen. Angesichts der Häufigkeit der Anwendung der Kanones 1095, 2°-3° durch verschiedene kirchliche Gerichte besonders des englischen Sprachraums, kann man sich nur wundern, dass eine noch häufigere Anwendung empfohlen wird.

Der dritte Beitrag der vom Dekan der spanischen Rota, Mons. Juan José GARCÍA FAÍLDE, erarbeitet wurde, handelt von den Folgen der Persönlichkeitsstörungen für die Gültigkeit der Ehe (S. 99-118). Der Autor, erfahrener Richter und Verfasser zahlreicher Bücher sowie Artikel zum Ehe- und Prozessrecht, beschäftigt sich mit der Frage nach den Klassifizierungen des ICD-10 und des DSM-IV. Er gibt dem DSM der amerikanischen Gesellschaft für



psychiatrie den Vorzug. Er verwendet es als Grundlage für die Beschreibung der Persönlichkeitsstörungen im Einzelnen, nimmt jedoch keine kirchenrechtliche Einordnung vor. Es fehlt die Bezugnahme auf die Rechtsprechung, da sich der Autor auf die psychiatrische Literatur beschränkte.

Die zunehmende Verbreitung der Ernährungsstörungen in Wohlfahrtsländern verleiht dem Beitrag der Psychologin, María ÁNGELES GÓMEZ (S. 119-130) zweifellos höchste Aktualität. Im Besonderen geht es um Anorexie und Bulimie. Die Anorexie betrifft vor allem Mädchen in der Altersgruppe von 12-19, die Bulimie jene von 16-30 Jahren. Die Autorin zitiert eine Studie der Gemeinde von Madrid, welche die Verdoppelung der Zahl dieser Ernährungsstörungen innerhalb von zehn Jahren feststellte. Sie zeigt die mit der Störung verbundene körperliche Beeinträchtigungen, die Verhaltensänderungen, die Verschlechterung der sozialen und familiären Beziehungen sowie die Folgen für die Empfängnis und Erziehung von Nachkommenschaft. Dargelegt wird der Verlauf der Anorexie sowie deren mögliche Einordnung unter die Kanones 1095, 2° und 3°. Am Ende des interessanten Beitrags präsentiert die Autorin eine ausführliche psychiatrisch-psychologische Bibliografie.

Der Personbegriff im c. 1097 ist Thema des bekannten Rota-Richters José María SERRANO RUÍZ (S. 131-158). SERRANO geht davon aus, dass die Person kein anderes Mittel hat, um sich gegenseitig anzunehmen und hinzugeben als das intentionale Abbild, welches sie dem jeweils anderen von sich selbst vermittelt. Dieses Abbild umfasst nie die Person in ihrer Ganzheit, sondern nur die grundlegenden Elemente, die zweifellos zur gegenseitigen Anziehung und zur Vertiefung der vorehelichen Beziehungen Anlass gaben. Auf dieser grundlegenden Überlegung aufbauend analysiert SERRANO die Folgen für den Personbegriff. Die Frage nach dem Irrtum in der Person und dem Irrtum bezüglich der Eigenschaften der Person kann heute nicht mehr so gestellt werden wie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nicht nur, weil sich ausgehend vom Konzil der Begriff der Person und der Eigenschaften der Person änderte, sondern auch, weil sich in der Zwischenzeit eine radikal neue Konzeption des Ehebundes entwickelte. Der Irrtum erhält eine größere Bedeutung, insofern er die *communio totius vita et amoris* als Zielsetzung des Bundes unmöglich macht. SERRANO betont die Wichtigkeit einer existentiellen Sicht der Ehe. Ehrlichkeit und Wahrheit sind unabdingbare Grundprinzipien im Augenblick der Eheschließung. Eine grundlegende Übereinstimmung der Person mit ihren nach außen in Erscheinung getretenen Qualitäten, wie sie zum Zeitpunkt des Konsensaustausches von den Eheleuten wahrgenommen wurden, ist Gültigkeitsvoraussetzung. Am Ende seines Beitrags setzt sich SERRANO mit der Interpretation des c. 1097 § 1 durch Urbano NAVARRETE auseinander.

Der Wert der Ehe angesichts einer möglichen Ablehnung der Sakramentalität ist Thema des Beitrags von Santiago PANIZO ORALLO (S. 159-196). Bis zum

Jahr 1980 war es bei weitem vorherrschende Ansicht, dass der von einem Partner ohne persönlichen Glauben in der vorgeschriebenen Form ausgedrückte Konsens auch eines Menschen ohne persönlichen Glauben eine sakramentale Ehe bewirkt, weil die Sakramentalität nicht vom Willen des Vertragsschließenden, sondern von Christus abhängt. Der Autor, selbst Richter an der spanischen Rota, zeigt, dass an den Gerichten Spaniens immer häufiger Klageschriften mit dem Ausschluss der Sakramentalität als Nichtigkeitsgrund eingereicht werden, womit nicht die Totalsimulation, sondern eine eigene Form der Partialsimulation gemeint ist. Es gibt allerdings keine Urteile, aus denen hervorgeht, dass eine Ehenichtigkeit im konkreten Fall allein auf einer Abwesenheit des Glaubens beruhte. Es kommt nur dort zur Nichtigkeit, wo dieser Glaubensmangel zum Ausschluss der Sakramentalität führte. Befürwortet wurde die Möglichkeit des Ausschlusses der Sakramentalität durch positiven Willensakt. Nach PANIZO ORALLO müsste man wenigstens ein Spur Glaubens beim Eheschließenden verlangen. Die Ehe sei bei formaler und offener Opposition gegen die religiöse und christliche Bedeutung des Ehebundes nichtig. Allerdings kann das Problem des Beweises schwierig sein. Nicht mehr anwendbar ist nach PANIZO ORALLO die Gleichstellung des Ausschlusses der Sakramentalität mit der Totalsimulation. Ebenso wie jemand die Unauflöslichkeit der Ehe ablehnen und dennoch die Ehe wollen kann, kann jemand den religiösen Aspekt ablehnen, die übrigen Wirkungen der kirchlichen Eheschließung jedoch bejahen.

Pedro J. MARTÍNEZ ROBLES behandelt die aktuelle Frage nach der verantworteten Fortpflanzung und dem Gut der Nachkommenschaft (S. 197-234) und gibt auch einen soziologischen Überblick über die Entwicklung der Geburtenrate in Spanien. Laut Umfragen teilen 71% der Spanier die Ablehnung der künstlichen Empfängnisverhütung durch das Lehramt nicht. Er bietet einen Überblick über die Aussagen des Lehramts zum Inhalt des *bonum prolis* und der neuen Judikatur der Römischen Rota zur verantworteten Elternschaft und zum Ausschluss der Nachkommenschaft.

Mit der Dauer der kanonischen Ehenichtigkeitsprozesse beschäftigt sich Raúl Román SÁNCHEZ (S. 235-264). Er analysiert vor allem die Gründe dafür, wie man abhängig von den Personen und vom Verfahren Möglichkeiten zur Beschleunigung innerhalb der geltenden Gesetzgebung finden kann. Seine Schlussfolgerungen sind ein moralischer Appell zu genauer und fleißiger Arbeit.

Der an sich gut ausgearbeitete Beitrag über Probleme in Bezug auf die standesamtliche Registrierung kanonischer Ehen von Antonio PÉREZ RAMOS (S. 265-292) dürfte für den deutschsprachigen Raum von geringerem Interesse sein.

Von den zivilrechtlichen Wirkungen der kirchlichen Ehenichtigkeitsentscheidungen innerhalb der EU (S. 293-388) handelt der längste aller Beiträge von

Rafael Rodríguez CHACÓN. Er umfasst 100 Seiten. Am Beginn bietet er einen Überblick über die Rechtslage in den einzelnen Ländern. Er geht von einem Beschluss des Rats der EU vom 28. Mai 1998 über die Kompetenz, die Anerkennung und den Vollzug von Gerichtsentscheidungen im Ehebereich unter Bezugnahme auf den Artikel K.3 des Vertrags von Amsterdam aus. Der Autor beruft sich auch auf die Rechtsprechung der Höchstgerichte und vor allem die Frage nach der Anerkennung einer kirchlichen Entscheidung im Ausland. Dazu muss in jenen Ländern, in denen dies möglich ist, zuerst die zivile Anerkennung erlangt werden. Im Ausland können nur jene Urteile Wirkung im zivilen Bereich erlangen, welche die Anerkennung in dem Land erlangten, in dem sie erlassen wurden. Der Autor vertritt die Ansicht, dass die Entscheidung eines kirchlichen Gerichts aus Italien, Spanien oder Portugal, welche durch ein Zivilgericht in den staatlichen Bereich übernommen wurde, auch in den übrigen Ländern der EU unter den gleichen Bedingungen Anerkennung finden muss. Der Autor meint, dies gelte auch für Eheauflösungen wegen Nichtvollzugs, sofern die Fälle aus Ländern kommen, in denen deren Rezeption durch die bürgerlichen Gerichte nach dem geltenden Staatskirchenrecht möglich ist, d.h. innerhalb der EU nur in Spanien und Portugal, da in Italien nur im ordentlichen Streitverfahren entschiedene Ehenichtigkeitsurteile, nicht jedoch päpstliche Gnadenreskripte wie jene zur Eheauflösung wegen Nichtvollzugs und zu Gunsten des Glaubens von zivilen Gerichten Beachtung finden. Dann geht er auf die Begründung für die Verweigerung der Anerkennung einer Entscheidung ein. Der sehr umfassend und genau ausgearbeitete Beitrag ergibt ein eigenes Buch.

Der Beitrag über das Gericht der Rota der Spanischen Nuntiatur wurde vom Nuntius in Madrid, Lajos KADA, selbst verfasst (S. 389-396). KADA präsentiert die Statistik aus dem Gerichtsjahr 1998-1999. In diesem Zeitraum erließ die spanische Rota 50 Bestätigungsdekrete, achtzig Urteile zweiter oder dritter Instanz sowie neun Urteile in erster Instanz. Während noch in den siebziger Jahren die Trennungen von Tisch und Bett die häufigsten Prozesse darstellten, werden nunmehr ausschließlich Nichtigkeitsprozesse durchgeführt.

Die Lektüre der Akten des Symposiums lohnt sich ebenso wie jene der in den früheren Jahren unter dem Titel „Cursos de derecho matrimonial y procesal para profesionales de foro“, da sie eine Fülle von Anregungen für den Bereich des Ehe-, Prozess- sowie des Staatskirchenrechts und nicht zuletzt die praktische Gerichtsarbeit bieten.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

5. **BASSLER, Markus (Hrsg.), *Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung*. Stuttgart: Kohlhammer 2000. 150 S., ISBN 3-17-015910-0.**

Das Verhältnis zwischen Psychoanalyse und Religion bedarf in der Tat einer Vermittlung. Während Vertreter analytischer Psychologie religiöse Bedürfnisse und Erfahrungen ausschließlich (!) als psychologische Phänomene interpretieren und entsprechend behandeln, konzedieren Theologen ihrerseits zwar, dass sich Religiosität durchaus in einem psychologischen Kontext verstehen lasse; deren eigentliche Tiefendimension erschließe sich jedoch erst durch die Anerkennung der prinzipiellen (!) Transzendenz des Religiösen. Vernunft und Glaube als antinomische Gegensätze? In dem vom Rationalismus dominierten Klima der Aufklärung, von dem auch Sigmund FREUD geprägt war, noch paradigmatisch; heutiges Christentum hingegen begreift „fides et ratio“ längst programmatisch als die beiden Flügel mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt (JOHANNES PAUL II.). Die Psychologen sind daher am Zug, sich zu bewegen und entwicklungshemmende Abwehrmechanismen gegenüber Geistlichem zu überwinden. Fasziniert nehmen sie seit gut zwei Jahrzehnten die Wirkkraft des „Heilfaktors“ Glaube in den Krisen des Lebens zur Kenntnis – und treten in den Dialog mit der Theologie.

In dem von Markus BASSLER (Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie der Universität Mainz) im Anschluss an ein am 10./11.7.1998 gemeinsam vom Mainzer Psychoanalytischen Institut und der Seniorenakademie des Bistums Mainz veranstalteten Symposium editierten Sammelband liefern Philosophen, Theologen und Psychoanalytiker elementare Beiträge zur Wechselbeziehung ihrer Disziplinen.

Gleich eingangs verweist Heinz HENSELER (Abteilung Psychoanalyse, Psychotherapie und Psychosomatik der Universität Tübingen) auf ein Kernproblem: die Frage nach der Wahrheit religiöser oder quasi religiöser Werte und ihrem möglichen Bezug zum Fundamentalismus. Wenn nämlich Grundanschauungen den Rang von unhinterfragbaren Überzeugungen gewinnen und gegen jeden Zweifel sorgfältig abgeschirmt werden, drohe unter dem Eindruck eventueller Infragestellungen des Ideals (z.B. in Form von Glaubenszweifeln, Frustrationen, sinngebenden Alternativen) schnell die Gefahr der Projektion all dieses „Bösen“ auf die Außenwelt bzw. „die Anderen“, wo es dann mit aller Vehemenz (u.U. bis zum „Heiligen Krieg“) bekämpft werden kann – im Grunde eine aus narzisstischer Kränkung folgende Regression, in welcher angesichts erlebter Kontingenz Religion als trostpendende Amme instrumentalisiert wird. Theologen sollten daraus lernen, dass ein Glaube, der Lebenshilfe sein will, nur dann zu der verheißenen seelischen Gesundheit führt, wenn er am Leben reift und pastoral so begleitet wird, dass er Anfechtungen nicht dämonisiert, sondern adaptiv verarbeitet.

Im Beitrag von Walter DIETZ (Fakultät für evangelische Theologie der Universität Mainz) wird umgekehrt die psychoanalytische Religionskritik FREUDS relativiert. Wenn schon Religion als wunscherfüllende Illusion oder gar Wahnvorstellung des Menschen angesichts seiner eigenen Ohnmacht und Angewiesenheit verstanden und de facto der (inhaltliche) Wahrheitswert von Religion bestritten wird, ohne sich argumentativ mit der theologischen Weltdeutung auseinanderzusetzen, könne mit dieser – etwa nicht fundamentalistischen? – Haltung kein sinnvoller Dialog geführt werden. Theologische bzw. religiöse Wahrheiten zu beurteilen falle nicht in den Zuständigkeitsbereich der Psychoanalytik.

Nach diesen Positionsbestimmungen greift wohlthuend konstruktiv Otto F. KERNBERG (Direktor des New York Hospital-Cornell Medical Center und Präsident der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung) die implizite Annahme FREUDS auf, wonach die Vernunft über alle Irrationalität triumphieren werde und es von daher prinzipiell möglich sein sollte, ein universell gültiges und akzeptiertes moralisches Wertesystem allein auf rationaler Grundlage unter Einbeziehung der sich rasch entwickelnden Wissenschaften zu begründen. Dabei sollte die Psychoanalyse nicht, wie gesagt, Aussagen über dessen Wahrheitswert treffen, vielmehr konsequent ihrer Aufgabe folgend die Erkenntnisgewinnung von unbewusstem Konfliktpotential befreien, das die Fähigkeit einschränken würde, an der Generierung von Wertvorstellungen zu partizipieren und sie für sich verbindlich zu machen, etwa über den Erwerb von Kompetenzen wie Anteilnahme, Schuld wahrnehmung, Wiedergutmachung, Vergebung, Gerechtigkeitssinn.

Mit Beiträgen wie diesem gelingt es den Autoren durchaus, das seit langem angespannte und von Vorurteilen belastete Verhältnis zwischen Psychoanalyse und Religion zu versachlichen und damit den Boden für einen vertieften Dialog zu bereiten. Auf ihm können dann Brückenfächer wie Religions- oder Pastoralpsychologie, ausgestattet mit dem Methodeninstrumentarium jeweils beider Disziplinen und anstatt Reibungsverluste lieber Synergieeffekte produzierend, ihre ganz eigenen Fragen und Themen bearbeiten (vgl. die Beiträge von WINKLER, WAHL, RAGUSE und CESANA in diesem Band) – auch praxisrelevant. So haben bereits weitere Tagungen stattgefunden: „Psychoanalyse und Religion – Vermittlung in der Praxis“ (28./29.1.2000) und „Religiöses Erleben verstehen“ (19./20.10.2001). Von ihnen sind dann auch Impulse und Hilfestellungen zu erwarten bzw. einzufordern wie z.B. hinsichtlich der die Kanonisten beschäftigenden eherechtlichen Beurteilung von Entscheidungsfähigkeit, Gemeinschaftsfähigkeit, Konfliktfähigkeit usw. Das vorliegende Buch ist hierfür noch zu grundsätzlich und unkonkret, aber ein guter Anfang.

Gilbert SCHMID, München

6. **BAUERNFEIND, Hans / GEIER, Richard (Hrsg.), *Leben braucht Segen. Segensfeiern. Für alle, die segnen und gesegnet werden wollen. Für Prof. Dr. Karl SCHLEMMER v. seinen Schülerinnen u. Schülern. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2002. 238 S., ISBN 3-451-277716-6.***

Im deutschsprachigen Bereich werden gegenwärtig verstärkt Segensfeiern sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche angefragt und diese ebenso auch angeboten. Darin kommt ein Grundverlangen des Menschen zum Ausdruck, das zugleich zunehmende Anforderungen an die Pastoral und ebenso an die Liturgie stellt. Es ist daher zu begrüßen, dass in dem vorliegenden Band, der Prof. Karl SCHLEMMER, dem langjährigen Ordinarius für Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie an der Universität Passau, gewidmet ist, Modelle für Segensfeiern zu ganz verschiedenen Anlässen vorlegt werden. Die AutorInnen, die Schüler und Schülerinnen von Karl SCHLEMMER sind und sich zugleich im Jahre 1999 zu der Arbeitsgemeinschaft Via Nova zusammengeschlossen haben, wollen damit konkrete Impulse für die Praxis geben. Zugleich wird das seelsorgliche Phänomen systematisch aufgearbeitet. Der Band enthält zudem ein Geleitwort von Bischof Joachim WANKE, Erfurt.

Entsprechend dem Anliegen ist das Buch in zwei Teile gegliedert. Im ersten systematischen Teil beleuchtet zunächst Richard GEIER im Beitrag „Leben braucht Segen“ (S. 19-28) anthropologische Aspekte eines pastoralen Phänomens. Monika NICKEL gewinnt unter der Überschrift „Segen zwischen Konventionalität und Kontextualität“ (S. 29-54) Orientierungsmarken für ein zeitgemäßes Segensverständnis aus der Geschichte des Christentums. Da in jüngster Zeit immer wieder Segensfeiern, die nicht unproblematisch sind, wie z.B. sogenannte biographische Stationsgottesdienste, in denen Geschiedene und geschiedene Wiederverheiratete gesegnet werden, angestrebt und weithin auch begangen werden, ist es erfreulich, dass Peter STOCKMANN sich den Segensfeiern aus kirchenrechtlicher Sicht zuwendet (S. 55-69). Übersichtlich und transparent stellt er die Bestimmungen des katholischen Kirchenrechts für die Feier der Sakramentalien, zu denen Segnungen bzw. Segen zählen, im Allgemeinen und für die Segnungen im Besonderen dar. Dabei kommen auch die Person der Segensspendung und die im Laufe eines Kirchenjahres möglichen bzw. anlassbezogenen Segnungen in den Blick. Zugleich geht STOCKMANN verschiedenen kirchenrechtlichen Einzelfragen aus der Praxis nach: Segnungen und ihre regionale Anpassung; Segnungen von Paaren, die in einer *unio irregularis* leben; Segnungen von Angehörigen bzw. einer Einrichtung von „*Donum Vitae*“. Der Beitrag bringt die Ermutigung zum Ausdruck, „nach neuen, kirchenrechtlich legitimen Formen von Segensfeiern zu suchen“ (S. 65). Im Folgenden beleuchtet Karl SCHLEMMER die ökumenische Dimension des Segens (S. 70-79). Reinhard HAUKE begibt sich unter der Überschrift „Die Segnung von Heiden“ auf die Suche nach neuen Wegen zwischen Kirche und Ungetauften (S. 80-88).

Ein Erfahrungsbericht von Reinhard HAUKE über zwei ökumenische Feiern am Valentinstag in Erfurt „Segnungsfeier für Liebende“ (S. 89-100) beschließt den ersten Teil.

Im zweiten Teil werden Modelle für Segensfeiern entfaltet, die bei der Wahrheit und den Bedürfnissen der Menschen ansetzen und sich zugleich am Wort JOHANNES PAULS II. orientieren, wonach der Weg der Kirche der Mensch ist. Es sind komplett ausgearbeitete Modelle mit Liedvorschlägen, Fürbitten, Gebeten, Texten, Segensritualen usw. Auch werden Hinweise zur Vorbereitung, zum Ort der Feier sowie auf alternative Bibelstellen gegeben. So kommen in den Blick: Segensfeiern für Menschen, die den Führerschein erworben haben, für und mit Ehrenamtlichen, für Menschen, die Kranke zuhause pflegen, für Menschen, die vor Prüfungen bzw. schwierigen (Lebens-)Entscheidungen stehen, Segnungen für Paare, die Jubiläen feiern, die Eltern werden, für allein erziehende Eltern, für Paare, deren Kinder das Haus verlassen, und die somit wieder zu Paaren werden, aber auch Segensfeiern mit SchülerInnen zum Abschluss von Tagen der Orientierung und für Menschen, die in den Ruhestand gehen, ferner auch für Menschen mit einer zerbrochenen Liebesbeziehung, bei der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche, anlässlich einer Abiturzeugnisverleihung, für Menschen, die trauern, Feiern im Falle der Begleitung von Angehörigen bei der Beisetzung eines/einer aus der Kirche Ausgetretenen, die Segnung eines fließenden Gewässers, Segensfeiern für Hilfskräfte bei humanitären Einsätzen oder bei internationalen Maßnahmen zur Krisenintervention, in Situationen der Notfallseelsorge und ein Rituale zur Beerdigung eines im vorgeburtlichen Lebensmonat verstorbenen Kindes. Bewusst wurde auf ein Modell für Segensfeiern für Geschiedene und Wiederverheiratete verzichtet. Zwar wird einerseits das Bedürfnis von geschiedenen und wiederverheirateten Paaren nach Segnung ihrer Beziehung, andererseits aber auch die Gefahr einer Verwechslung mit der sakramentalen Feier der Trauung gesehen. Der Verzicht ist, wie es im Vorwort (S. 8) heißt, durchaus zu bedauern und gleichzeitig mit der Hoffnung verbunden, dass ein bewusster Verzicht auf ein entsprechendes Modell „die Klärung dieses pastoralen Brennpunktes voranbringt“. Der pastoralen Situation wird auch dadurch entsprochen, dass verschiedene Segensfeiern mit einer alternativen Struktur versehen sind, die es ermöglicht, Menschen in die Feier einzubeziehen, die entweder ungetauft sind oder als Getaufte nicht (mehr) bewusst aus der Taufe leben. Insgesamt handelt es sich um ein sehr lesens- und bedenkenswertes Buch, das nicht nur praktische Anregungen und Hilfestellungen geben will, sondern die große Breite christlichen Segenshandelns sowie neue Wege für Pastoral und liturgisches Handeln aufzeigt.

Wilhelm REES, Innsbruck

**7. BENLLOCH POVEDA, Antonio (Hrsg.), *Código de derecho canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones. 9a edición corregida y aumentada. Valencia 2001. XL u. 834 S.***

Der CIC/1983 ist seit seiner Promulgation nicht nur ziemlich rasch in die verschiedenen Landessprachen übersetzt worden, es sind auch eine ganze Reihe von den (zweisprachigen) Gesetzestext begleitenden Kommentaren verschiedenen Umfangs erschienen. Dem an rascher Information interessierten Leser wird auf diese Weise zumindest ein in die Materie einführender Wegweiser an die Hand gegeben.

Beim vorliegenden Werk fällt gleich auf den ersten Blick zweierlei auf: Zum einen, dass es erst ein Jahrzehnt nach Inkrafttreten des CIC/1983 in erster Auflage erschienen ist (1993), zum anderen aber, dass es in diesen acht Jahren (bis 2001) bereits neun Auflagen erlebt hat. Dies allein ist schon ein beredetes Zeugnis für die Brauchbarkeit des Buches. Für den Kommentar zeichnen insgesamt 11 Autoren aus dem spanischen und deutschen Sprachraum verantwortlich (Reinhild AHLERS, Domingo J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, Manuel Jesús ARROBA CONDE, Antonio BENLLOCH POVEDA, der auch für die Gesamtherausgabe verantwortlich zeichnet, Michael BENZ, Benito GANGOTTI, Joaquín MARTÍNEZ VALLS, Antonio MELINA MOLÍA, María Elena OLMOS ORTEGA, Ignacio Pérez de HEREDIA Y VALLE, José Maria PIÑERO). Die Übersetzung des lateinischen Textes ins Spanische wurde von der Spanischen Bischofskonferenz besorgt.

Jedes Unternehmen dieser Art steht zunächst einmal vor der Schwierigkeit, den zweisprachigen Gesetzestext mit einem nicht an der Oberfläche haftenden Kommentar zu versehen, sondern zumindest gelegentlich wichtige Grundfragen eingehender zu behandeln. Die Bewältigung dieser Spannung angesichts eines knappen zur Verfügung stehenden Gesamtumfangs des Werkes ist den Verfassern und der Redaktion gelungen. So geht z.B. GANGOTTI in dem von ihm bearbeiteten c. 129 relativ ausführlich auf die Möglichkeit einer Ausübung von Jurisdiktionsgewalt durch Laien ein. Die Überlegungen des Vf.s fußen insbesondere auf dem „cooperari possunt“ des c. 129 § 2, und er versteht Jurisdiktionsgewalt als zwar grundsätzlich mit Weihegewalt verknüpft, was aber einer nachrangigen und in Abhängigkeit von den Trägern von Weihegewalt stehenden Ausübung bestimmter Formen von Jurisdiktionsgewalt durch Laien nicht im Wege steht. Im Grunde genommen nähert sich diese Position der Formulierung des c. 126 des Schema CIC/1980 an, worin es geheißen hatte, dass Laien im Wege einer gesonderten Beauftragung seitens der höchsten kirchlichen Autorität insoweit an Jurisdiktionsgewalt teilhaben können („partem habere possunt“), als sich diese Gewalt (in concreto) nicht auf die heilige Weihe stützt („quatenus ordine sacro non innitur“). Die gegenwärtige Fassung des c. 129 CIC/1983, die bereits in c. 129 Schema CIC/1982 vorgebildet



war, ist eher weniger geeignet, zur Klärung dieser „*quaestio vexata*“ beizutragen.

Von diesen Überlegungen ausgehend wäre es freilich reizvoll gewesen, eine Brücke zu der im Ordensrecht befindlichen Aussage von c. 596 § 1 zu schlagen und die Rechtsnatur dieser allen Oberen (Klerikern wie Laien) und Kapiteln zukommenden „*potestas*“ zu untersuchen. C. 501 § 1 CIC/1917 hatte in diesem Zusammenhang von „*potestas dominativa*“ gesprochen, eine Bezeichnung, die der CIC/1983 ganz offensichtlich bewusst vermeidet, wenngleich sie in Kommentaren zum Ordensrecht dieses Codex noch bisweilen Verwendung findet. Der vorliegende Kommentar befasst sich in diesem von ANDRÉS GUTIÉRREZ bearbeiteten Teil nicht näher mit rechtlichen Details der „*potestad común*“ des c. 596 § 1, zeigt aber die insbesondere in den Verweisen auf die cc. 131, 133, 137-144 (c. 596 § 3) zum Ausdruck kommende Nähe zur Jurisdiktionsgewalt auf. Gerade die Geschichte des Ordensrechts bietet zahlreiche Beispiele einer Ausübung von Jurisdiktionsgewalt durch Ordenspersonen, ohne dass der Träger (die Trägerin) im Besitz von Weihegewalt, ja nicht einmal der „*prima tonsura*“ war, was nach damaligem Recht bereits den Eintritt in den Klerikerstand bedeutete (dazu M. VON FÜRSTENBERG, *De abbatissa dignitatem archidiaconi habente*: PerRMCL 78 [1989] 345-359; M.T. GUERRA MEDICI, *Per una storia delle istituzioni monastiche femminili. La badessa: Ruolo, funzioni ed amministrazione*: CommRelMiss 82 [2001] 109-142).

Was den eherechtlichen Teil dieses Kommentars betrifft, so ist insbesondere für die Leser im deutschen Sprachraum die ausgewogene und differenzierende Beurteilung der kanonistischen Relevanz des nach Maßgabe des staatlichen Rechts einzelner Länder vollzogenen Kirchenaustritts in Bezug auf das Erlöschen der Formpflicht bei der Eheschließung hervorzuheben. Die gegenwärtige Rechtspraxis ist länderweise von erheblichen Gegensätzen gekennzeichnet. Während im deutschen Sprachraum der Grundsatz herrscht, dass ein Kirchenaustritt, aus welchen Gründen immer er vorgenommen wurde, einen *actus formalis defectionis* im Sinne von c. 1117 darstelle und daher Befreiung von der Formpflicht zur Folge habe (J. LISTL, *Die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung*: W. SCHULZ [Hrsg.], *Recht als Heilsdienst. Festschrift für Matthäus KAISER*, Regensburg 1989, 166), messen etwa die italienischen Bischöfe dem im Ausland vorgenommenen Kirchenaustritt ihrer Landsleute keinerlei Bedeutung hinsichtlich der Formpflicht bei (B. PRIMETSHOFER, *Die Formpflicht des durch formalen Akt von der Kirche abgefallenen Katholiken*: DPM 6 [1999] 101). Der Vf. dieses Abschnitts (Pérez de HEREDIA Y VALLE) plädiert für eine differenzierende Betrachtungsweise, derzufolge jeder einzelne Fall eines staatlichen Kirchenaustritts bezüglich seiner Auswirkungen auf die Formpflicht gesondert ins Auge zu fassen sei (S. 508). Das würde darauf hinauslaufen, dass ein (staatlicher)

Kirchenaustritt lediglich die *einfache* Rechtsvermutung eines defectus ab Ecclesia catholica per formalem actum (vgl. c. 1117) zur Folge haben würde, die durch (direkten) Gegenbeweis entkräftet werden könnte.

Ein besonderer Vorzug des Kommentars besteht in ausführlichen Verweisen auf die Rechtsquellen zu den einzelnen Canones. Zwar konnten sich die Bearbeiter hier weitgehend auf die 1989 von der *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando* publizierte Ausgabe des CIC/1983 mit detaillierten Quellenangabe stützen (*Codex Iuris Canonici fontium annotatione et indice analythico-alphabetico auctus*), es werden im vorliegenden Werk mit Sorgfalt aber auch die nach diesem Zeitpunkt promulgierten universalkirchlichen Quellen erfasst und überdies partikularrechtliche Normen der Bischofskonferenzen des spanisch-portugiesischen Sprachraums inklusive der Philippinen. Gerade die Einbeziehung dieser partikularrechtlichen Quellen wird die Brauchbarkeit des Buches für die betroffenen Gebiete erhöhen.

Angesichts des begrenzten Umfangs des Werkes konnten keine Literaturhinweise gegeben werden.

Ein ausführliches Sachregister und ein Dokumentenanhang runden die Darstellung ab. Unter den Dokumenten befindet sich erfreulicherweise die amtlich nicht in den AAS verlaubliche Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Lösung der Ehe zugunsten des Glaubens (6.12.1973). Die u.a. mit dieser Instruktion und den ihr beigefügten prozessualen Normen in Zusammenhang stehende Problematik um das sog. „Privilegium Petrinum“ wird erstaunlicherweise nur sehr cursorisch behandelt. Im Text des Kommentars kommt „Privilegio Petrino“ überhaupt nicht vor, wohl aber im Sachregister. Der dort anzutreffende Hinweis auf c. 1148 ist aber unbrauchbar, weil in diesem canon über Sonderfälle im Zusammenhang mit dem Privilegium *Paulinum* gesprochen wird, nicht aber über das Privilegium *Petrinum*.

Der Kommentar wird den des Spanischen hinreichend mächtigen Benützern gute Dienste leisten. Neben den inhaltlichen Vorzügen des Buches ist auch die rasche Aufeinanderfolge von Auflagen ein Beweis für seinen Nutzen.

Bruno PRIMETSHOFER, Wien

\* \* \*

## 8. BERGER, Elisabeth, *Erwerb und Änderung des Familiennamens*. Frankfurt a.M.: Peter Lang 2001. 223 S., ISBN 3-631-38250-2.

Die anzuzeigende Monographie beruht auf einer Dissertation, die im Jahre 2001 von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien angenommen und die für den Druck überarbeitet und ergänzt wurde. Die Autorin ist Assistentin an dem dortigen Institut für Österreichische und Europäische Rechtsgeschichte und daneben auch wissenschaftliche Mitarbeiterin am Wiener

Ludwig Boltzmann-Institut für vergleichende Rechtssystemforschung.

Die Schrift widmet sich umfassend dem österreichischen Namensrecht, einem Bereich, dem ausweislich des Klappentextes nicht das Hauptinteresse der einheimischen Rechtswissenschaft gilt. Dieser Befund kann für den deutschen Raum nur bestätigt werden. Dennoch liegen dem Erwerb und der Änderung des Familiennamens intrikate Rechtsfragen zugrunde, welche die Verfasserin wohlstrukturiert für den interessierten Leser aufbereitet. Dies ist auch deswegen lobenswert, da es bislang einer Darlegung der österreichischen Entwicklungsgeschichte dieser Rechtsdisziplin ermangelte. Mit der Arbeit wird diesem Manko umfänglich abgeholfen.

Das Buch gliedert sich in sechs große Abschnitte. Zunächst umreißt die Autorin in knappen Worten die allgemeine Bedeutung und die verschiedenen Funktionen des Familiennamens (S. 13-18). Der Name gehe über die Aufgabe der Identifikation weit hinaus und umfasse letztlich alles, was eine Person ausmacht, z.B. also Herkunft, Lebensweg oder Leistungen; er ermögliche erst das organisierte Zusammenleben der Bürger im Staat (S. 16f).

Hiernach wird ein ausführlicher Rückblick auf die Entstehung der Familiennamen unternommen (S. 19-36). Die Ausführungen sind sehr erhellend; sie belegen überdeutlich, wie sehr sich die Namensführung unter den jeweiligen gesellschaftlichen wie rechtlichen Konventionen verändert hat. Besonders augenfällig wird dies beim Übergang von der Ein- zur Zweinamigkeit bzw. zum Familiennamen. Detailliert stellt BERGER anschließend die Typologie der Familiennamen dar (S. 31ff).

Es folgt ein Kapitel über „Name und Rechtsordnung“ (S. 37-69). Akribisch wird die Genealogie der namensrechtlichen Regelungen – nicht nur in Österreich – erkundet und beispielshalber auch die Namensführung der Juden erläutert.

Schließlich folgt als Hauptteil der Arbeit das Kapitel „Name und Namensänderung“ (S. 70-169). In diesem umfangreichen Abschnitt konzentrieren sich die Ausführungen speziell mit Blick auf Österreich auf den Namenserwerb und die verschiedenen Möglichkeiten der Änderung des Familiennamens im Privatrecht und im Öffentlichen Recht, beginnend mit den ersten gesetzlichen Regelungen bis hin zum geltenden Recht. In diesem Zusammenhang beschreibt die Autorin zunächst den Erwerb des Familiennamens bei ehelichen (S. 70ff) sowie unehelichen (S. 74ff) Kindern.

Es ist ein erklärtes Hauptanliegen des Werkes, die verschiedenen Möglichkeiten einer Namensänderung in Bezug auf den Familiennamen darzulegen (S. 196). Dies ist der Verfasserin gut gelungen. Anschaulich und informativ werden die verschiedenen familienrechtlichen Tatbestände aufgeführt. Zu ihnen zu rechnen sind insbesondere Eingehung und Auflösung einer Ehe, Adoption oder

Legitimation. Letztere ermöglicht es unehelichen Kindern, die Rechtsstellung von ehelich geborenen Kindern zu erlangen (Einzelheiten S. 96ff). Darüber hinaus bestehen auch sog. administrative Tatbestände zu einem Namenswechsel. Sie greifen vor allem dann Platz, wenn sich der Träger etwa wegen eines anstößigen oder lächerlichen Namens gehandikapt fühlt und durch eine behördliche Genehmigung zu einem „neutralen“ Namen wechselt. BERGER demonstriert das Verfahren anhand von einigen anschaulichen Beispielfällen. War in diesem Fällen lange Zeit das öffentliche mit dem individuellen Interesse abzuwägen, so wurde 1995 dieser Wechsel durch das Namensrechtsänderungsgesetz erheblich vereinfacht und zu Gunsten des einzelnen liberalisiert.

Ein besonderes Augenmerk richtet die Verfasserin auf die Namensführung der Ehegatten. Nach zähen Debatten löste sich der Gesetzgeber in den Neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts endlich von den patriarchalischen Wurzeln und wandte sich einem modernen Namensrecht zu, welches den Ehepartnern verschiedene Möglichkeiten bis hin zur Beibehaltung des jeweiligen Familiennamens zur Verfügung stellt. Bislang wurde – jedenfalls in Österreich – hiervon bei der Eheschließung noch eher selten Gebrauch gemacht, dies werde sich – so mutmaßt die Verfasserin – im Laufe der Zeit aber ändern (S. 197).

Im letzten Kapitel wird die Entwicklung des speziell österreichischen Rechtsbereichs des Matrikenwesens beleuchtet (S. 170-195). Matriken oder Matrikenbücher bezeichnen in diesem Zusammenhang die sog. Standesregister (Personenstandsverzeichnisse). Auch hier beschreibt die Verfasserin zunächst die geschichtliche Entwicklung und legt abschließend die geltende Rechtslage unter dem Personenstandsgesetz von 1984 dar. Eine zweiseitige Zusammenfassung (S. 196f) sowie ein umfangreiches Schrifttumsverzeichnis (S. 203-219) runden das Buch ab.

Fazit: Diejenigen, die sich über Geschichte und Gegenwart des österreichischen Namensrechts verlässlich informieren wollen, werden die Schrift von BERGER zu goutieren wissen. Auch der für eine Dissertation günstige Verkaufspreis verdirbt nicht den Geschmack.

Norbert JANZ, Potsdam

\* \* \*

**9. BIER, Georg, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983.* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 32) Würzburg: Echter 2001. 476 S., ISBN 3-429-02423-4.**

Nach der Feststellung des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes in der Dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanischen Konzils schrieb der damalige deutsche Reichskanzler Otto VON BISMARCK in einer Circulardepesche aus dem Jahre 1872, dass durch diese

Glaubenssätze die bischöfliche Jurisdiktion in der päpstlichen aufgegangen sei; die Bischöfe seien nur noch Werkzeuge des Papstes (DH 3112-3117). Der Autor des zu besprechenden Opus, Georg BIER, fragt am Ende seiner Untersuchung, ob der von ihm dargestellte Befund eine späte Bestätigung des Inhalts dieser Depesche ist (S. 377). Auch ich will es vorsichtig formulieren: Eine Widerlegung der Aussagen BISMARCKS bringt die subtile Analyse der Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach geltendem Recht in der 2001 in Bonn angenommenen Habilitationsschrift von Georg BIER nicht.

Diese Ergebnisvorwegnahme soll die volle Aufmerksamkeit der Leserschaft von DPM auf dieser Studie lenken.

Zunächst zum Aufbau und Inhalt der Untersuchung. In der Einleitung skizziert G. BIER seine Aufgabenstellung und präzisiert sein Vorgehen. Dabei richtet er sich strikt nach der vom Gesetzgeber vorgegebenen Interpretationsmethode. Es geht ihm um den Diözesanbischof, nicht um Bischöfe allgemein, näherhin um den Diözesanbischof in der lateinischen Kirche. Das 1. Kapitel bezeichnet er als „Theologische und ekklesiologische Grundlagen des Diözesanbischofsamtes nach dem CIC“. Er geht der Frage der theologischen Bedeutung der Bischofsweihe nach und analysiert die ekklesiologische Stellung des Diözesanbischofs in der *communio hierarchica*. Die wichtigsten Ergebnisse: Die Aussage in c. 375 § 1 CIC, dass die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung (*ex divina institutione*) in die Nachfolge der Apostel treten (vgl. auch LG 40) werde oft missverstanden. Die „*divina institutio*“ sei bezogen auf den Bischofsstand und die Apostelnachfolge, nicht auf bestimmte Bischofsämter, nicht auf den Bischof, der einer Teilkirche vorsteht (S. 30). Dieser Bischofsstand ist als ganzer kollegial strukturiert; d.h. der einzelne Bischof ist in das Kollegium der Bischöfe eingebunden (S. 38). Bereits die Bischofsweihe muss innerhalb der hierarchischen Gemeinschaft erfolgen. Sie muss also auf einen päpstlichen Auftrag zurückgehen (S. 41). Die Bischofsweihe prägt einen *character indelebilis* ein, ist also unverlierbar. Dies gilt nicht für die Stellung des Bischofs in der *communio hierarchica*. Diese kann verloren werden (S. 42). Ohne Bischofsweihe kann die bischöfliche Gewalt nicht ausgeübt werden, aber auch nicht allein aufgrund der Weihe (S. 47).

Nach einer ausführlichen Analyse des in den Konzilstexten nicht eindeutig umschriebenen *communio*-Begriffs setzt sich BIER mit den verschiedenen Auslegungen dieses Begriffs in der Literatur auseinander. Das Ergebnis seiner Analyse: Das Zweite Vatikanische Konzil versteht die kirchliche *communio* als eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft (S. 60), wobei die Gesamtkirche jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausgeht (S. 68). Der Gesamtkirche steht der Papst vor, der als einziger im CIC als Stellvertreter Christi bezeichnet wird. Die konziliaren Kennzeichnungen des Diözesanbischofs als Stellvertreter Christi übernimmt der Codex von 1983 nicht (S. 81).

Von diesem Grundansatz der Stellung des Diözesanbischofs in Theologie und Ekklesiologie des CIC ausgehend wendet sich BIER im 2. Kapitel den Normen über Eignung und Bestellung des Diözesanbischofs zu. Im Einzelnen zeichnet er die verschiedenen Bestellungsverfahren und das Angebundensein jedes Verfahrens an den Papst auf. Das 3. Kapitel beschäftigt sich mit der *potestas* des Diözesanbischofs. Er stellt fest, dass der CIC die Unterscheidung von „*potestas ordinis*“ und „*potestas iurisdictionis*“ (jetzt „*potestas regiminis*“ genannt) beibehalten und den Begriff „*sacra potestas*“ nicht übernommen hat (S. 126f). In Bezug auf die „*potestas*“ des Diözesanbischofs reflektiert BIER die verschiedenen Übertragungstheorien und resümiert: „Auch wenn die Gewalt unmittelbar in der Bischofsweihe begründet ist und von Gott kommt, ist sie nur ausübbar, wenn der Papst mit der Amtsübertragung die notwendigen Voraussetzungen schafft.“ (S. 131) Ihm komme stets eine Schlüsselrolle zu (ebd.).

Im Folgenden analysiert BIER die in c. 381 § 1 CIC näher umschriebene „*potestas*“ des Diözesanbischofs als „*potestas ordinaria*“, die nur mit dem Amt verbunden ist, also verloren geht, wenn das Amt erlischt; als „*potestas propria*“, die gegenüber c. 334 § 1 CIC/1917 neu ist und nur das Ausüben der Gewalt als eigenberechtigte meint, nicht aber eine Umschreibung der Gewalt „*de iure divino*“; als „*potestas immediata*“, die zum Ausdruck bringt, dass der Diözesanbischof seine Gewalt ohne Zwischenschaltung anderer Personen ausübt. Diese Gewalt hat der Diözesanbischof in Übereinstimmung mit dem Papst auszuüben, der seinerseits einen Vorrang an ordentlicher Gewalt über die Teilkirchen besitzt und der direkt ohne Einschaltung des jeweiligen Diözesanbischofs gegenüber jedem einzelnen Gläubigen tätig werden kann (S. 147). An eine bestimmte Form ist er dabei nicht gebunden. BIER führt als Beispiel den vom Papst urgierten Ausstieg der deutschen Diözesanbischofe aus der Schwangerschaftskonfliktberatung an (S. 168-171).

Wenn vom Papst die Rede ist, stellt sich auch die Frage nach der Zuständigkeit der römischen Kurie. Das untersucht BIER in diesem Kontext. Er prüft weiterhin die Zuständigkeitsvorbehalte zu Gunsten der Bischofskonferenz und anderer Autoritäten (Kardinäle, Gesandte, Metropoliten) und skizziert im Anschluss daran den Inhalt der diözesanbischöflichen Gewalt in Judikative, Legislative und Exekutive im Einzelnen anhand der Normen des CIC. Interessant ist – erst an dieser Stelle eingebracht – die folgende Auseinandersetzung BIERs mit der Frage des Systemwechsels vom Konzessions- zum Reservationssystem. Dieser Systemwechsel – von der kanonistischen Literatur als Zeichen der Stärkung der Macht des Diözesanbischofs stets positiv hervorgehoben – ist nach BIER nicht vollzogen worden. Es habe sich nur der Blickwinkel geändert. Der Autor wörtlich: „Im Gesetzestext markiert sind nicht mehr Bestimmungen, von denen der Diözesanbischof dispensieren kann, sondern diejenigen, von denen er nicht dispensieren kann. Die Kompetenz, und nicht mehr das rechtliche Unvermö-

gen des Diözesanbischofs, bestimmt jetzt die Blickrichtung. Weitreichende inhaltliche Veränderungen haben sich nicht ergeben.“ (S. 259) Der letzte Abschnitt dieses Kapitels ist der Ausübung der diözesanbischöflichen Gewalt gewidmet, die nach BIER geprägt ist vom Lehr- und Leitungsgehorsam des Diözesanbischofs gegenüber dem Papst. In diesem Kontext erfolgt eine Analyse insbesondere der *Professio fidei* und des *Treueides*. Was das mögliche, in der Literatur immer wieder hervorgehobene Machtinstrument des Diözesanbischofs gegen die päpstliche Gesetzgebung – das Remonstrationsrecht – angeht, ist BIER ebenfalls bei nüchterner Analyse sehr zurückhaltend. Man könne nur sagen, dass die Annahme, das Remonstrationsrecht gelte weiterhin, nicht im Widerspruch zum CIC stehe. Dieses Recht entspräche keiner Pflicht des Papstes, eine erfolgte Remonstration auch zu prüfen. Daher könne das Remonstrationsrecht auch nicht als wirksame Maßnahme im Hinblick auf päpstliche Gesetzgebung angesehen werden (S. 272f). Der Autor schließt diesen Teil seiner Untersuchung mit dem Hinweis auf die Möglichkeiten des Papstes, einzugreifen, wenn ihm die Amtsführung des Diözesanbischofs korrekturbedürftig scheint, und zwar mittels Gerichtsverfahren, Bestellung eines Bischofs mit Sondervollmachten für die betreffende Diözese, Anordnung von Visitationen und Ernennung eines Apostolischen Administrators *plena sede* (S. 273-277).

Das 4. Kapitel handelt von der überdiözesanen Verantwortung des Diözesanbischofs. Was die ekklesiologische Stellung der Bischofskonferenz als Zwischeninstanz zwischen Diözesanbischof und Papst betrifft, geht BIER in seiner Analyse von den Codexnormen, insbesondere aber vom MP *Apostolos suos* vom 21. Mai 1998 aus. Nach diesem Lehrschreiben Papst JOHANNES PAULS II. ist – so BIER – die Bischofskonferenz nicht eine Einrichtung „iure ecclesiastico, aber cum fundamento in iure divino“ (S. 301), wie es in der Diskussion über den theologischen Stellenwert der Bischofskonferenz in den letzten Jahren vertreten wurde. Vielmehr sei die *potestas* der Bischofskonferenz eine vom Papst abhängige Gewalt, eine *potestas delegata* (S. 300). Im Anschluss daran befasst sich BIER mit dem Bischofskollegium als Träger kirchlicher Höchstgewalt. Würde es sich wirklich um eine Höchstgewalt handeln, dann müsste sie sich auf alle Sachbereiche kirchlichen Lebens erstrecken. Das sei aber nicht der Fall, da die Entscheidung darüber, ob die kirchliche Höchstgewalt persönlich oder im kollegialen Verbund ausgeübt wird, allein der Papst trifft (c. 333 § 2 CIC), nicht das Kollegium zusammen mit dem Papst. Das Bischofskollegium kann seine Gewalt nur auf Veranlassung oder mit Billigung des Papstes ausüben (S. 332). Der anderen Lesart, etwa von H.J. POTTMEYER, dass das Kollegium seine Höchstgewalt ja nicht erst durch die Konstituierung als örtliche Versammlung erhalte, hält BIER entgegen, dass der Besitz der Gewalt aber nur dann zur praktischen Geltung komme, wenn der Papst dies zulasse (S. 332, Anm. 256). Die in diesem Zusammenhang in den letzten Jahren diskutierte Frage nach der „ontologisch-sakramentalen“ Struktur des Bischofskolle-

giums (POTTMEYER) und der Unterscheidung von affektiver und effektiver Kollegialität sowohl des Bischofskollegiums allgemein wie speziell der Bischofskonferenz referiert BIER zwar, setzt sich aber nicht detailliert damit auseinander<sup>1</sup>.

Das 5. und zugleich letzte Kapitel ist dem Thema Behinderung und Verlust des Diözesanbischofsamtes gewidmet. Das Fazit: „Das geltende Recht geht nicht von einer beliebigen Auswechselbarkeit der Amtsträger aus und sieht in der Abberufung von Diözesanbischöfen nach dem Gutdünken der obersten Autorität nicht den Regelfall. C. 416 in Verbindung mit den allgemeinen Normen über den Verlust des Kirchenamtes bietet dem Papst jedoch Raum, Versetzungen und Amtsenthebungen so durchzuführen, wie es nach seinem freien Ermessen erforderlich scheint.“ (S. 364)

Die Untersuchung schließt mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick. Das Resümee hält – mit Klaus SCHATZ – fest, dass es zwar in der Kirche andere eigenständige Gewalten gebe, aber keine, die im Ernstfall die päpstliche rechtlich begrenzen könne. Der CIC/1917 habe die Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils umgesetzt und der geltende Codex die Bestätigung dieser Ekklesiologie durch das Zweite Vatikanische Konzil transformiert (S. 381f). Im Ausblick trägt BIER Vorschläge verschiedener Theologen (Peter HÜNERMANN, Hermann J. POTTMEYER, John Raphael QUINN und Franz Kardinal KÖNIG) für eine funktional sinnvolle Ausübung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates vor. Diese Vorschläge zielen darauf, die eigenständige Kompetenz der Bischöfe klar vom Aufsichtsrecht des Papstes abzugrenzen bzw. das Subsidiaritätsprinzip stärker zu berücksichtigen. BIER trägt noch einmal das eigentliche Anliegen seiner Untersuchung vor, und das ist die Diagnose der derzeitigen Rechtslage. Weiterentwicklungen im Sinne der angesprochenen Vorschläge sind eine bleibende Aufgabe von Theologie und Kanonistik, zu der der Papst selbst in seiner Enzyklika *Ut unum sint* aufgerufen hat.

Den Abschluss der Arbeit bilden verschiedene Verzeichnisse, nämlich Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Stellen-, Personen- und Sachregister.

Die vorliegende Untersuchung zeichnet sich aus durch klare, stringente Analysen der jeweils angegangenen Themen. Die Auswertung des umfangreichen Quellen- und Literaturmaterials erfolgt meisterhaft. Der Aufbau des Werkes und das methodische Vorgehen überzeugen. Nicht in allen Ergebnissen kann

---

<sup>1</sup> Lesenswert ist zu dieser Frage die von H.J. POTTMEYER betreute, im Jahre 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommene, demnächst gedruckte vorliegende Dissertation von Klaus WINTERKAMP, Die Bischofskonferenz zwischen ‚affektiver‘ und ‚effektiver‘ Kollegialität.



ich Georg BIER uneingeschränkt zustimmen. Wenn er bei der Darstellung des Wechsels vom Konzessions- zum Reservationssystem lediglich einen Wechsel der „Blickrichtung“ ausmacht, mag das sachlich vertretbar sein. Ich teile aber nicht die Einschätzung BIERs einer päpstlichen Omnipotenz. Man kann den genannten Systemwechsel, die Bedeutung des bischöflichen Remonstrationsrechtes und die rechtliche Qualität des Bischofskollegiums auch anders werten. Gleichwohl ist festzuhalten, dass es Georg BIER gelungen ist, „den Finger auf die Wunde zu legen“, d.h. Stoff für weiterführende Diskussionen zu liefern, die innerkirchlich, aber auch für die Zukunft der Ökumene von zentraler Bedeutung sind. An dieser Arbeit wird man nicht vorbei kommen. Dazu herzlichen Glückwunsch!

Heinrich J.F. REINHARDT, Bochum

\* \* \*

**10. BISCHÖFliches OFFIZIALAT MÜNSTER (Hrsg.), *Ratgeber Kirchliches Ehegericht. Was tun, wenn die Ehe zerbrochen ist? Darstellung des Verfahrens mit Fallbeispielen.* Münster: Dialog-Verlag 2001. 127 S., ISBN 3-933 144-30-2.**

Die Statistiken zeigen überdeutlich, dass immer mehr Ehen scheitern und geschieden werden. Darunter ist auch ein hoher Prozentsatz von Ehen, an denen Katholiken beteiligt sind. Erstaunlich viele, die bereits zivil wieder verheiratet sind oder eine neue Zivilehe anstreben, suchen eine Lösung ihrer Situation mit der Kirche, um wieder an den Sakramenten teilnehmen zu können. Ein wichtiger Weg dahin ist die kirchenamtliche Prüfung, ob die zerbrochene Ehe kirchenrechtlich gültig zustande gekommen ist. Dies geschieht in der Regel durch ein Verfahren vor dem kirchlichen Ehegericht. Da dieser Weg häufig nicht bekannt ist, außer wenn Prominente ihn gegangen sind und in den Medien abgehandelt werden, und sich die prozessrechtlichen Normen für den juristischen Laien wie ein Buch mit sieben Siegeln darstellen, will das Buch aufklärend und auch helfend wirken, das vom Bischöflichen Offizialat Münster, also von einem Team von Experten, das tagtäglich mit dieser Materie umzugehen hat, herausgegeben worden ist.

Im ersten Abschnitt „Ehe zwischen Gelingen und Scheitern“ (S. 9-18) werden soziologische und psychologische Überlegungen zum Scheitern von Ehen angestellt. Schon dieser Teil zeigt, dass das Buch mit viel Verständnis und Sachkenntnis geschrieben ist.

Dem tatsächlichen Befund wird im nächsten Abschnitt (S. 19-23) in einer verständlichen Sprache die katholische Ehelehre gegenübergestellt.

Dass das Buch mit dem Leben zu tun hat, zeigt ein Erfahrungsbericht einer betroffenen Frau (S. 25-30).

Daran schließt sich das Kapitel mit der Frage „Ein Eheverfahren – was ist das? Aufgabe und Bedeutung eines Eheverfahrens“ (S. 31-44), in dem Unterfragen wie „Was ist der Unterschied zwischen Ehenichtigkeit und Ehescheidung?“ oder „Wer wird angeklagt?“ behandelt werden.

Es werden anschließend (S. 45-53) praktische Fragen zum Ehegericht beantwortet und Hinweise gegeben, z.B. über Dauer des Verfahrens, Kosten usw. Es werden auch die Möglichkeiten und Grenzen eines Eheverfahrens aufgezeigt (S. 55-59). Eine wichtige Bedeutung hat die Darstellung der Nichtigkeitsgründe (S. 61-80), wie Ausschluss der Ehe selbst, der Unauflöslichkeit, der Einheit der Ehe usw. Eigens thematisiert werden die formalen Nichtigkeitsgründe und Auflösungsgründe, z.B. Privilegium Paulinum, Nichtvollzug der Ehe usw. (S. 81-86). Sodann werden die einzelnen Schritte eines Ehenichtigkeitsverfahrens von der Beratung bis zum Urteil geschildert (S. 87-96) und die am Prozess beteiligten Personen benannt (S. 97-107). Die Beantwortung einzelner Detailfragen beschließt das Buch (S. 109-115).

In einem Anhang (S. 116-127) werden noch nützliche Informationen und Adressen gegeben und stellt sich das Offizialat Münster mit seinen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen vor.

Das Buch will keine wissenschaftliche Darstellung sein, sondern in seiner populärwissenschaftlichen Art eine Hilfe für Betroffene und Interessierte bieten. Weil dies gut gelungen ist, vor allem wegen der Fallbeispiele, ist es diesen als erste Informationsquelle zu empfehlen.

Alfred E. HIEROLD, Bamberg

\* \* \*

**11. BOBES, Julio, *Drogodependencia y crisis conyugales*. (Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, Bd. 7) Madrid: Ediciones Rialp 21992. 59 S., ISBN 84-321-2713-2.**

Die für das kirchliche Eheprozessrecht relevante Frage, ob Drogensüchtige und Alkoholranke einen gültigen Ehekonsens leisten können, ist von der Kirchenrechtswissenschaft in den letzten Jahren mehrmals behandelt worden<sup>1</sup>. In

<sup>1</sup> Vgl. u.a. CASTELL, E. Frhr. v., Alkoholismus in der Rechtsprechung der Rota Romana. (AIC 4) Frankfurt a.M. u.a. 1997; DERS., Chronischer Alkoholismus in der Rechtsprechung der Rota Romana: DPM 5 (1998) 155-179; CORREALE, Massimo, La tossicodipendenza quale causa di nullità del consenso matrimoniale: Quaderni di diritto ecclesiale 13 (2000) 199-218; DE LA TORRE LASO, J., El alcohol y las drogas en la declaración canónica de nulidad matrimonial: REDC 56 (1999) 245-260; ZEC, S., La tossicodipendenza come radice d'incapacità al matrimonio (Can. 1095). Scienze umane, dottrina canonica e giurisprudenza. (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 11) Roma 1996.

die Antworten der Kanonistik sind selbstverständlich Erkenntnisse der Humanwissenschaften eingeflossen. Auch aus dem in der Reihe „Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia“ veröffentlichten Buch über Drogenabhängigkeit und eheliche Krisen vermag die interessierte Kanonistin bzw. der interessierte Kanonist einige nützliche humanwissenschaftliche Informationen zu schöpfen, insbesondere weil die Wechselwirkungen zwischen Drogenabhängigkeit und Ehe bzw. Familie berücksichtigt werden. Die Problematik der Ehe-(konsens-)fähigkeit wird allerdings nicht aufgegriffen.

Das erste Kapitel (S. 13-28) thematisiert die Drogensucht und ihre Auswirkungen auf die Ehe: Im Anschluss an die Präsentation epidemiologischer Daten (z.B. Durchschnittsalter bei Erstkontakt mit Drogen; durchschnittliche Dauer des Drogenkonsums; statistische Verteilung der Drogensüchtigen nach Geschlecht, Familienstand, Schulbildung, Wohnort usw.) geht es – gestützt auf die Ergebnisse diverser Reihenuntersuchungen – um die psychosozialen Konsequenzen (z.B. Angstzustände), die physischen Folgen (z.B. Hepatitis) und die sexuellen Implikationen (z.B. Prostitution). Der Autor resümiert, dass bei Drogenabhängigen die „Normalität“ der Ehe substantiell bedroht ist und dass die Drogensucht die Möglichkeit des Wachstums, der Entwicklung und der Reifung des Paares stranguliert (vgl. S. 27f).

Das zweite Kapitel (S. 29-34) analysiert, ob die Drogensucht auch eine Reaktion auf Probleme in der Ehe sein kann: Für Drogenabhängigkeiten lassen sich tieferliegende Ursachen wie z.B. Neugier oder Flucht und unmittelbare Auslöser wie z.B. Verfügbarkeit von Drogen oder soziale Akzeptanz des Drogenkonsums eruieren, die den Schluss erlauben, dass die Drogensucht – anders als der Alkoholismus – ein eher seltenes Resultat von Krisen in der eigenen Ehe ist (vgl. S. 34). Häufig sind jedoch problematische Konstellationen in der Herkunftsfamilie der Grund für die Drogenabhängigkeit des Kindes, etwa wenn die Mutter das Kind angesichts der Abwesenheit des Vaters, dem sog. „Strohmann“, überbehütet hat – man spricht hier von der „perversen Triangel“ – oder wenn das Kind der von Vater und Mutter „ausgeschlossene Dritte“ war, welcher nun durch die Drogensucht auf sich aufmerksam machen will.

Das dritte Kapitel (S. 35-50) ist der Diagnose, der Prävention durch gesetzgeberische, erzieherische und soziale Maßnahmen sowie der Behandlung der Drogensucht gewidmet. Auch Hilfsangebote wie Familien- und Gruppentherapien oder Selbsthilfegruppen der Eltern von Drogenabhängigen werden angesprochen.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 51-58) rundet diese praktische Handreichung ab, die vor allem für kirchliches Gerichtspersonal wichtiges Hintergrundwissen vermittelt.

Peter STOCKMANN, Eichstätt

**12. BOSINSKI, Hartmut A.G. / KIRCHHOF, Paul / NAVE-HERZ, Rosemarie / ROBBERS, Gerhard / ROTTER, Hans, „Eingetragene Lebenspartnerschaft“. Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie? Regensburg: Pustet 2001. 68 S., ISBN 3-7917-1775-8.**

In dem vorliegenden dünnen Band sind die Vorträge zusammengefasst, die im Rahmen einer Tagung in der Katholischen Akademie München am 2. und 3. März 2001 zu dem so umstrittenen und auch heiklen Thema der nun nach zivilem Recht möglichen Eingetragenen Lebenspartnerschaft<sup>1</sup> gehalten wurden. An den grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten hat auch das Urteil des BVerfG vom 17. Juli 2002<sup>2</sup> nichts geändert. Aufgabe dieser Rezension ist lediglich die Betrachtung der juristischen Beiträge; die (moral-)theologischen Ausführungen werden in dieser Zeitschrift gesondert gewürdigt.

Gerhard ROBBERS behandelt auf den Seiten 45 bis 56 das Thema „Das Lebenspartnerschaftsgesetz. Intention und Bedeutung“. Mit Recht hält ROBBERS fest, dass das Lebenspartnerschaftsgesetz seine eigene Bedeutung für zunächst Grundfragen der Kultur hat, und verweist auf Fragen ethischer wie auch rechtlicher Natur (S. 45). Mit Blick auf die Intention des Gesetzes stellt er fest: „Es geht darum, Menschen, die Verantwortung füreinander übernehmen wollen, dies zu ermöglichen. Wer sich wirklich binden will, der soll das können. Wenn sich zwei Menschen aufeinander einlassen wollen, dann soll das Recht dabei helfen“ (S. 46). In einem nächsten Abschnitt stellt der Verfasser die wesentlichen Regelungen des Lebenspartnerschaftsgesetzes vor und zeigt auch diejenigen Konsequenzen auf, die sich daraus für andere Gesetze (Personenstandsrecht, Erb- und Familienrecht, die wichtigsten Regelungen im BGB und vor allen Dingen auch im Steuerrecht sowie im Straf- und Strafprozessrecht) ergeben (S. 46f).

In einem dritten Teil versucht ROBBERS die „Antwort“ der Verfassung zu skizzieren. Völlig richtig konstatiert der Verfasser zunächst, dass die Institution Ehe – verstanden als grundsätzlich unauflöslicher Bund zwischen Mann und Frau – nicht abstrakt gewährleistet ist und einer Ausgestaltung durch die herrschenden Ansichten der Gesellschaft bedarf (S. 48). Gleichfalls zutreffend arbeitet er heraus, dass eine Öffnung der Institution Familie für gleichge-

---

<sup>1</sup> Gesetz über die Eingetragene Lebenspartnerschaft (LPartG) vom 16.2.2001 idF. v. 11.12.2001.

<sup>2</sup> Vgl. BVerfGE vom 17.7.2002, 1 BvF 1/01. Das BVerfG stellt mit diesem Urteil fest, dass das Lebenspartnerschaftsgesetz nicht gegen Art. 6 Abs. 1 und Art. 3 Abs. 1 GG verstößt. Einem entsprechenden Antrag auf einstweilige Verfügung, die bezwecken sollte, dass das Gesetz nicht in Kraft treten kann, wurde mit Beschluss vom 18.7.2001, BvQ 2301, schon nicht stattgegeben.

schlechtliche Paare – trotz einer m.E. intensiv geführten und eher emotionalen statt sachlichen Diskussion, bei der man allzu oft dem Vorwurf der Intoleranz ausgesetzt war – nicht dem heutigen gesellschaftlichen Grundkonsens entspricht. Unbestritten ist auch die Feststellung, dass die Menschenwürde und das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit sowie das allgemeine Persönlichkeitsrecht die Entscheidung des Einzelnen für eine gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaft schützt (S. 49). Dies mag so auch gängige Rechtsprechung sein, nur sollte man diese dann auch zitieren, um einen Anknüpfungspunkt finden zu können. ROBBERS weist schließlich auf die Befugnis des Gesetzgebers hin, einschlägige rechtliche Regelungen zu erlassen – allerdings wieder ohne eine konkrete Rechtsgrundlage anzuführen. Bei der Gegenüberstellung von Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft arbeitet der Verfasser zunächst korrekt heraus, dass die Ehe von ihrem Wesen her eben nicht nur auf das Wohl der beiden Ehegatten gerichtet sind, sondern gerade auch auf die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft. Dann allerdings stellt ROBBERS ohne tiefere sachliche Argumente darauf ab, dass die Übernahme gegenseitiger Verantwortung Grund genug dafür sei, dass die gleichgeschlechtlichen Partnerschaften gleich behandelt, d.h. im Kern der Ehe gleichgestellt werden können (S. 49-51). Ob dem tatsächlich so ist, darf hier bezweifelt werden. Denn wenn Ehe und Familie (verstanden als Partnerschaft von Mann und Frau) zurecht als „Keimzelle der Gesellschaft“ angesehen werden, so zeigt sich darin deutlich, warum dieses Institut der Ehe unter dem besonderen Schutz der Verfassung steht: nicht in erster Linie wegen der Übernahme gegenseitiger Verantwortung (ROBBERS propagiert den Begriff „Verantwortungsgemeinschaft“), sondern eben wegen der Zeugung und Erziehung von Nachkommen, die die Gesellschaft weiter tragen sollen<sup>3</sup>.

Im abschließenden Teil ruft ROBBERS zu Toleranz und Akzeptanz auf. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen; keiner darf wegen seiner Neigung diskriminiert werden. Doch muss man sich fragen, ob Toleranz und Akzeptanz Grund dafür sein können, dass gleichgeschlechtliche Partnerschaften der herausgehobenen Stellung von Ehe und Familie, die ihr wegen der in heutiger Zeit mehr denn je wichtigen Funktion für die Gesellschaft zukommen muss, in weiten Teilen angeglichen werden<sup>4</sup>.

Im zweiten juristischen Beitrag (S. 57-68) schreibt Paul KIRCHHOF zum Thema: „Der Schutz von Ehe und Familie, die Pflege mitmenschlicher Beistandsgemeinschaften und die Gewähr sonstiger Freiheit“. In einem ersten Punkt (S. 57-60) arbeitet er das Grundprinzip unserer Grundrechte heraus: „Freiheit zur

---

3 Hierzu insgesamt sehr lehrreich: BRAUN, J., Gleichgeschlechtliche Partnerschaft und Ehe. Reflexion über den Sinn einer überkommenen Institution: ZRP 1 (2001) 14-18.

4 Dieser Frage wird meines Erachtens selbst das Urteil des BVerfG nicht gerecht.

Privatfreiheit als Freiheit vom Staat“. Schwerpunkt dieses Abschnitts ist die unbestreitbare Feststellung, dass ein Eingriff in das Grundrecht auf Privatheit menschlicher Lebensführung stets einer besonderen Rechtfertigung bedarf. Der Verfasser geht davon aus, dass durch die Vergünstigungen, die den gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften gewährt werden, diese gleichgeschlechtliche Gemeinschaft aus dem Schutz der Privatheit in das Licht rechterheblicher Feststellungen geraten. Für diesen Eingriff in das Recht der Privatfreiheit fehle die nötige Rechtfertigung (S. 58f).

Dem besonderen Schutz von Ehe und Familie widmet sich der Verfasser im zweiten Abschnitt (S. 60-63). Von besonderer Bedeutung ist eine Begriffsklärung von *Ehe* (das auf Dauer angelegte, staatlich beurkundete Zusammenleben von Mann und Frau in einer umfassenden, grundsätzlich unauflösbaren Lebensgemeinschaft) und *Familie* (Gemeinschaft von Eltern und Kindern); sehr zurecht weist KIRCHHOF darauf hin, dass man diese elementaren Begrifflichkeiten vor dem Versuch schützen muss, das Recht durch geplanten Sprachgebrauch zu verändern. Der Verfasser arbeitet hier sehr anschaulich heraus, dass der Schutz der Ehe als potentielle Elternschaft und dem Schutz der Familie als aktuelle Gemeinschaft von Eltern und Kind der Rechtfertigungsgrund dafür liegt, weswegen der Staat die sexuell bedingte Gemeinschaft von Ehe und Familie schützt und fördert (S. 61). Demnach sichert Art. 6 GG im Typus von Ehe und Familie die Zukunftsfähigkeit dieser unserer Rechtsgemeinschaft.

Zutreffend ist die Feststellung, dass den gleichgeschlechtlichen Gemeinschaften der Schutz einer sexuell geprägten Gemeinschaft versagt werden muss, denn sie sind von Natur her nicht auf Kinder angelegt und leisten somit keinen Beitrag für die Zukunftsfähigkeit von Staat und Gesellschaft (S. 62).

In einem dritten Abschnitt („Die Entwicklung neuer sozialer Gemeinschaften“, S. 63-64) wird herausgearbeitet, dass der Gesetzgeber natürlich die Befugnis hat, neue Sozialgemeinschaften zu entdecken und ihnen in der Rechtsordnung einen geltenden Platz zuzuweisen. Allein die sexuelle Prägung zum Ansatzpunkt für solche Bestrebungen zu machen wäre aber grundsätzlich verfehlt und nicht gerechtfertigt. Solche Reformen könnten ihren Ausgangspunkt nur in der Realität sozialer Hauswirtschafts-, Einkommens-, Beistands- und Unterhaltsgemeinschaften finden. Ein Sonderstatus für gleichgeschlechtliche Partnerschaften allein wegen ihrer Sexualität ist abzulehnen (S. 64).

Mit dem Gleichheitssatz nach Art. 3 GG als Differenzierungsgebot setzt sich KIRCHHOF auf den Seiten 64-67 auseinander. Sehr anschaulich führt er dabei vor Augen, wie sich das Lebenspartnerschaftsgesetz und damit die tatsächlich nicht bestreitbare Gleichstellung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften mit der Ehe an Art. 3 GG messen lassen muss: zum ersten in der Besonderheit des Schutzes für Ehe und Familie, zum zweiten im Vergleich mit Lebensgemeinschaften verschiedenen Geschlechts und zum dritten im Vergleich der ver-

schiedenen Verantwortungs- und Zuwendungsgemeinschaften.

In einem fünften Punkt („Das Verfehlen des rechtspolitischen Gestaltungsauftrags in der Gegenwart“, S. 67f) geht der Verfasser der Frage nach, ob die Lebenspartnerschaftsgesetze den rechtspolitischen Bedürfnissen der Gegenwart gerecht werden. Dies verneint KIRCHHOF und plädiert angesichts der Verantwortung von Staat und Gesellschaft für das Kind und somit für die nächste Generation, die diesen Staat tragen soll, für einen verstärkten Schutz von Ehe und Familie. Das Lebenspartnerschaftsgesetz taugt gerade nicht dafür, die Situation für Kinder zu verbessern. Die zukunftsichernde Wertung von Art. 6 Abs. 1 GG wird ausgehöhlt.

Die Ausführungen KIRCHHOFS treffen meines Erachtens genau den Kern des Problems. Es geht gerade nicht um eine Diskriminierung einer sexuellen Orientierung, sondern vielmehr um die besondere Bedeutung von Ehe und Familie für unsere Gesellschaft. Die beiden besprochenen Beiträge stellen sich als sehr informativ und anregend heraus – zumal sie von zwei verschiedenen Ansätzen ausgehen und konträre Meinungen widerspiegeln. Die gelieferten Argumente eignen sich vorzüglich dafür, den eigenen Standpunkt in dieser Frage zu finden, um diesen dann in der gesellschaftlichen Diskussion, die so notwendig ist, zu vertreten.

Ronny RAITH, Passau

\* \* \*

- 13. BOSINSKI, Hartmut A.G. / KIRCHHOF, Paul / NAVE-HERZ, Rosemarie / ROBBERS, Gerhard / ROTTER, Hans, „Eingetragene Lebenspartnerschaft“. Rechtssicherheit für homosexuelle Paare – Angriff auf Ehe und Familie? Regensburg: Pustet 2001. 68 S., ISBN 3-7917-1775-8.**

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge von 5 Autoren, die als Vorträge bei einer Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern zur Thematik der eingetragenen Lebenspartnerschaften gehalten wurden. Diskutiert wird der jüngste Gesetzesvorstoß der Bundesregierung, der die Möglichkeit einer Lebensform für homosexuelle Paare geschaffen hat, in der diese ihre Lebenspartnerschaft vor dem Staat erklären und dadurch mit Rechten absichern können. Die Beiträge erörtern diesen neuen Schritt der Ausdifferenzierung sexueller Kultur und familialer Lebensformen innerhalb der modernen Gesellschaft aus der Sicht der Sexualwissenschaften, der Soziologie, der Theologie und des Rechts.

Die humanwissenschaftlichen Beiträge der Sexualwissenschaft und der Soziologie machen deutlich, wie differenziert die modernen Entwicklungen im Bereich der Deutung von Sexualität, Partnerschaft und Familie zu verstehen sind. Gegenüber jeder normativen Sprache wird hier in beschreibender Form analy-

siert, welche Unterschiede und welche Ähnlichkeiten zwischen dem Muster homosexueller und heterosexueller Beziehungswelt bestehen. Die Sexualmedizin betont dabei, dass Homosexualität heute eben nicht mehr als krankhaft verstanden werden kann und in diesem Sinne als eine Variante menschlichen Verhaltens gedeutet und akzeptiert werden muss. Spannungen entstehen durch die soziale Ablehnung der homosexuellen Lebensgestaltung. Zwar wird dabei deutlich, dass Männer durchschnittlich eine „erhöhte Neigung zu anonymen Sexualkontakten“ aufweisen (S. 14). Auf der anderen Seite ist es aber gerade die Ausgrenzung und Tabuisierung homosexuellen Verhaltens, die ein solches Abdrängen in die Anonymität provoziert. Statistisch gesehen sei die promiskuitive Verhaltensweise von Homosexuellen nicht als typisch zu verstehen.

Der sozialhistorische und soziologische Blick auf die Entwicklung von Lebensformen in Bezug auf Sexualität und Familie zeigt noch einmal, dass die verschiedengeschlechtliche Ehe in den Kulturen auf Grund des Zusammenhangs zwischen Ehe und *Familiengründung* besondere Vorrechte genießt. Dem entspricht auch das nach wie vor gegebene *Heiratsverhalten* in den komplexen Gesellschaften. Die Motivation zur Heirat verbindet sich immer ausdrücklicher mit der Gründung von Familie, also mit der Erwartung eines gemeinsamen Kindes. „Die Sinnzuschreibung an die Ehe ist also wieder - wie vor dem bürgerlichen Eheideal - auf Kinder hin, auf Familiengründung orientiert.“ (S. 22) Deshalb ist aus soziologischer Sicht festzuhalten, dass die „Sinnzuschreibung der nichtehelichen Lebensgemeinschaft ... ausschließlich auf die affektiv-emotionale Partnerbeziehung“ (ebd.) eine gegenüber der kulturellen Interpretation der Ehe eigene Lebensform anspricht. Dazu kommt eine erhöhte Störanfälligkeit dieser Partnerschaft („Untersuchungen aus Schweden zeigen, dass sich nach maximal sieben bis zehn Jahren die nichtehelichen Lebensgemeinschaften auflösen oder sie in eine Ehe überführt werden.“ [ebd.]) Homosexuelle Partnerschaft und nichteheliche Lebensgemeinschaften zwischen heterosexuellen Partnern werden in diesen Eigenschaften parallelisiert. Sie stimmen in diesen Merkmalen eher miteinander überein als die verschiedengeschlechtlichen Lebensgemeinschaften mit der Ehe. Interessant ist für die sozialwissenschaftliche, empirische Beobachtung auch, dass das Zusammenwohnen bei gleichgeschlechtlichen Partnern „nicht notwendigerweise eine gemeinsame Haushaltsführung bedeutet“. Ähnlich wie in nichtehelichen Lebensgemeinschaften werden bei Aufnahme der Beziehung kaum „Vereinbarungen“ getroffen, wie das gemeinsame Leben gestaltet werden soll (S. 27). Die soziologische Beschreibung macht zudem deutlich, dass in der homosexuellen Lebensgemeinschaft das Prinzip der sexuellen Exklusivität weniger restriktiv beachtet ist als in den nichtehelichen Lebensgemeinschaften.

Aus theologischer Perspektive zeigt der Vergleich zwischen der ehelichen Liebe und einer homosexuellen Lebensgemeinschaft eine Parallelität in Bezug auf



die kommunikativen Kompetenzen und die Kommunikation von Liebe. Die noch in den biblischen Texten deutlich werdende Gleichsetzung von Homosexualität mit Unfähigkeit zu „gehaltvollen“ Beziehungen erscheint auf Grund gegenwärtiger Einsichten kaum mehr haltbar. Der entscheidende Unterschied zwischen Ehe und homosexueller Gemeinschaft zeigt sich freilich in der Offenheit auf Zeugung und Fruchtbarkeit. So optiert die Theologie für eine Förderung der dauerhaften Beziehungen zwischen Homosexuellen, auch wenn in den lehramtlichen Dokumenten nach wie vor eine Sublimation der Sexualität bei homosexueller Anlage gefordert wird. Dennoch bemüht sich auch das theologische Sprechen um eine klare Abgrenzung zwischen homosexueller Lebenskultur und dem Begriff der ehelichen Gemeinschaft.

Der Band bietet aus juristischer Sicht zwei sehr gegensätzliche Beiträge. Während auf der einen Seite das Lebenspartnerschaftsgesetz im Sinne einer Förderung wesentlicher Solidargemeinschaft ohne das Korsett der verschiedengeschlechtlichen Partnerschaft („Ehe“) gefeiert wird, sieht man auf der anderen Seite eine problematische Relativierung der traditionellen grundgesetzlichen Normen des Schutzes von Ehe und Familie. Für die erste Sicht spricht, dass mit dem Instrument der eingetragenen Lebenspartnerschaften konkrete Solidargemeinschaften vom Staat erfasst werden, in denen existenzielle, biografische und sexuelle Beziehungsstrukturen in ihrer Würde geachtet und mit stabilisierenden Rechten ausgestattet werden. Das Erbrecht sieht vor, den Lebenspartner auch über den Tod hinaus mit einem Mandat auszustatten, es gibt einen gewissen Schutz vor „Scheidungen“, der auch die über das Zerbrechen einer Beziehung hinaus verpflichtende Sorge für den Partner beinhaltet; das (kleine) Sorgerecht für Kinder, die ein Partner in die Beziehung mit hinein nimmt, wird ausgedehnt auf dass weitere Familienmitglied; Auskunftsrechte, Nachzugsrechte und Zeugenverweigerungsrechte werden entsprechend der Dichte der emotionalen Beziehung festgeschrieben. Kritisiert wird auf der anderen Seite vor allem, dass die gegenwärtige Gesetzgebung im Grunde nur eine gleichgeschlechtliche Solidargemeinschaft im Blick hat und für diese die entsprechenden Vorteile in Anschlag bringt. Schon der Titel des Gesetzes legt sich auf eine solche einseitige Förderung homosexueller Lebenspartnerschaften fest und ignoriert damit den weitaus offeneren Kontext von gelebten Solidargemeinschaften. Und hierin wird der Verdacht begründet, dass im Grunde die homosexuelle Lebenspartnerschaft mit der Ehe gleichgestellt werden soll. Dafür sei aber auf Grund der fehlenden Offenheit auf Zeugung und Familie eigentlich das Interesse des Grundgesetzes nicht gegeben.

An diesen Darstellungen wird deutlich, wie komplex die Frage der Gestaltung von Beziehungen überhaupt in Zukunft zu verstehen ist. Es scheint, dass Menschen eine Flexibilität in Bezug auf sexuelle Kommunikation und wirtschaftliche und soziale Solidargemeinschaft suchen. Der Staat sieht sich genötigt, hier

Formen der rechtlichen Absicherung unterhalb der Institution Ehe zu schaffen. Dadurch gerät er aber durchaus in die Gefahr, die Stabilität ehelicher Beziehung zu gefährden. Die kleinen Schwellen juristischer Sicherung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaft erscheinen gegenüber der bloßen Anonymität homosexueller Promiskuität als ein humanisierender Impuls. Sie lassen aber z.B. in bezug auf verschiedengeschlechtliche nichteheliche Partnerschaften die Frage offen, warum nicht auch die in diesen Formen gelebte Solidarität einen Schutz erfährt, zumal diese den homosexuellen Lebensgemeinschaft soziologisch gesprochen mehr gleichen als den ehelichen Beziehungen. Hier muss aber das Recht zurecht die eigene Qualität der Ehe - nach dem Grundgesetz - berücksichtigen. Zwischen diesen Anliegen besteht eine sensible Kluft. Sie scheint nur zu meistern zu sein, indem Gesellschaft einlädt, die Lebensform stabiler Beziehungen einer bloßen Offenheit vorzuziehen. Die Achtung von Lebensgemeinschaften unterhalb einer solchen Stabilität ist sicherlich ein Wert. Aber stellt sich nicht die Frage: Wer so lebt, muss der nicht auch die Risiken eines solchen Verhaltens tragen. Es ist schwer verständlich, wenn hier Gefahren aufgefangen werden sollen, die die verschiedenen Partner einander durch ihr Verhalten letztlich zumuten.

Josef RÖMELT, Erfurt

\* \* \*

**14. BRAUN, Johann, *Ehe und Familie am Scheideweg - Eine Kritik des sogenannten Lebenspartnerschaftsgesetzes*. Regensburg: S. Roderer Verlag 2002. 137 S., ISBN 3-89783-284-4.**

Die anzuzeigende Monographie hat das jüngst in Kraft getretene Lebenspartnerschaftsgesetz zum Inhalt. Durch dieses LPartG werden gleichgeschlechtlichen Verbindungen durch eine behördliche Eintragung ähnliche Rechte wie bei der Eheschließung vermittelt. Die Schrift von J. BRAUN bietet einen ersten Überblick über die in dem LPartG geregelten Materien. Bereits der Titel macht deutlich, dass der Autor – Inhaber eines Lehrstuhls für Zivilprozessrecht, Bürgerliches Recht und Rechtsphilosophie an der Universität Passau – alles andere als ein Anhänger dieser neuen Regelung ist. Inhaltlich stellt sie sich sozusagen als Pendant zu dem von M. BRUNS und R. KEMPER herausgegebenen Handkommentar dar, beides überzeugte Anhänger des neuen Gesetzes. Konzeptionell möchte BRAUN weniger eine detaillierte Kommentierung liefern; sein Anliegen ist es vielmehr, ein verfassungsrechtliches wie gesellschaftspolitisches Verdikt auszusprechen.

Kein legislatorisches Vorhaben der rot-grünen Bundesregierung – abgesehen vielleicht vom Atomausstieg – war so umstritten wie die „Aufwertung“ der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft. So nahm es auch nicht Wunder, dass dieses Gesetz Gegenstand einer verfassungsgerichtlichen Normenkontrolle war.

BRAUN war dabei Prozessbevollmächtigter des gegen das Gesetz klagenden Freistaates Thüringen. Nachdem das BVerfG bereits im Juli 2001 den Antrag auf Erlass einer einstweiligen Anordnung gegen das In-Kraft-Treten des LPartG abgelehnt hatte, hat die Regelung ein Jahr später den endgültigen verfassungsgerichtlichen Segen erfahren: Das Gericht erklärte das LPartG mit teilweise überraschender Argumentation in toto für verfassungsgemäß. Dieses Urteil erging erst nach Erscheinen dieses Buches, so dass eine Auseinandersetzung mit dieser Entscheidung nicht erfolgen konnte.

BRAUN wendet sich in seiner Schrift nicht nur gegen die verschiedenen Einzelregelungen des unübersichtlichen Artikelgesetzes. Vielmehr lehnt er das gesamte, hinter dem LPartG stehende Konzept der Heranführung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften an das hergebrachte Institut der Ehe kategorisch ab. Eingangs des Vorwortes heißt es unmissverständlich: „Jede Gesellschaft unterminiert die Grundlagen, auf denen sie ruht, auf eigene Weise, die autoritäre Gesellschaft durch die Unterdrückung des freien Individuums, auf dessen schöpferische Kraft bisher noch jedes Gemeinwesen angewiesen war, die libertäre durch die Zerstörung derjenigen Institutionen, in denen die Freiheit allein einen Halt gewinnt.“

Die Schrift gliedert sich in fünf unterschiedlich umfangreiche Kapitel. Im ersten Abschnitt skizziert BRAUN „das Verhältnis von Staat und Ehe“ (S. 13-23). Die Ehe sei das Fundament jeder staatlichen Ordnung. Dem kann nur zugestimmt werden. Das Ehe- und Familienrecht habe seit Inkrafttreten des Grundgesetzes drei „fundamentale Veränderungsschübe“ (S. 15) erfahren: Die Gleichberechtigung der Geschlechter, die Aufwertung der außerehelichen Geschlechtsbeziehungen und – nunmehr – die Einbeziehung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in den Rechtsrahmen der Ehe. Diese letzte Umwandlung finde dabei nicht nur keinen Auftrag im Grundgesetz, sondern sie stehe auch im krassen Widerspruch zu den Vorstellungen des Verfassungsgebers. BRAUN sieht hierin ein Ersetzen von institutionenfreundlichen Rechtfertigungsmustern durch solche institutionenfeindlicher Natur. Die Ehe erodiere; ein „pluralistisches Lebensformenrecht“ (S. 20) stehe am Horizont mit der Folge, dass durch das LPartG auch die Tür zur Bisexualität und Polygamie aufgestoßen werde.

In Teil B befasst sich der Autor mit der „gezielten Normalisierung gleichgeschlechtlichen Verhaltens“ (S. 24-48). BRAUN beschreibt Mittel und Methoden der langfristigen Vorbereitung dieses von ihm angeprangerten Paradigmenwechsels. Wer die Begriffe besetzt, besetzt das Denken: Ein wichtiges Element für diesen Umbruch sei die Änderung der Sprache, um die Unterscheidung zwischen „Normalität und Perversion“ zu verwischen (S. 24f). „„Andersartig, aber gleichwertig“ - das ist die Formel, mit welcher der für den Fortbestand der menschlichen Gattung so bedeutsame Unterschied der sexuellen Orientie-

rung verwischt werden soll.“ (S. 26) Diese Aufwertung der Homosexualität korrespondiere dabei mit einer gezielten Abwertung der Ehe. Eingebettet werde dieses Vorgehen durch die „Inszenierung eines Verfassungswandels“, um die Gleichstellung homosexueller Paare mit der Ehe als verfassungsrechtlich geboten behaupten zu können (S. 32). Ein derartiger Wandel sei aber abzulehnen; weder das vorgebrachte Zahlenmaterial noch eine grundrechtsdogmatische Betrachtung des Art. 6 Abs. 1 GG belege dies. Auch die „europäische Karte“ steche nicht.

Es schließt sich ein kurzer Abschnitt über die „Taktik im Gesetzgebungsverfahren“ (S. 49-58) an. Nachdem BRAUN bereits am Ende des vorherigen Kapitels kritisch über die Entwicklung bis zum LPartG berichtet hat, zeigt er hier die konkrete Genese des Gesetzeswerkes auf. Sachkundig belegt er einige Tricks im Gesetzgebungsverfahren, etwa das Einbringen des Gesetzesentwurfes aus der Mitte des Bundestages, um eine ansonsten erforderliche Zuleitung an den Bundesrat und eine sicherlich mehr als kritische Stellungnahme (vgl. Art. 76 Abs. 2 Satz 1 GG) zu vermeiden. Allerdings sollte dieser Kniff nicht überbewertet werden, schließlich hat der Bundestag das Gesetz mit der Mehrheit seiner Stimmen beschlossen.

Als ein kluger Schachzug der Regierungskoalition erwies sich zweifelsohne die Aufspaltung der in dem Gesetz zu regelnden Materien in einen Teil, dem die Länderkammer Bundesrat zustimmen musste, und einen zustimmungsfreien Teil. Zustimmungsgesetze liegen nämlich nur in den im Grundgesetz einzeln ausdrücklich aufgeführten Fällen vor (sog. Enumerationsprinzip). Generell lässt sich sagen, dass nur diejenigen Bereiche zustimmungspflichtig sind, welche die Länderinteressen besonders tangieren, so z.B. Änderungen des Grundgesetzes, die Ausgestaltung des Verfahrens mitsamt der Einrichtung der Behörden und wichtige Fragen des Finanzwesens. Schreibt das Grundgesetz die Zustimmung des Bundesrates nicht vor, handelt es sich um ein bloßes Einspruchsgesetz. Da abzusehen war, dass der Bundesrat dem Gesetz nicht im Ganzen zustimmen wird, wurden die zustimmungspflichtigen Materialien herausgenommen und in ein eigenes Gesetz gegossen. Dieses LPart-Ergänzungsgesetz wurde erwartungsgemäß vom Bundesrat abgelehnt und trat daher nicht in Kraft. Deswegen ist etwa die Regelung der zuständigen Behörden für die Begründung einer Lebenspartnerschaft nach wie vor bundesgesetzlich ungeregelt, so dass die Länder hier das Bundesgesetz – mit unterschiedlichen Zuständigkeitsbegründungen – umsetzen mussten. Nach der gefestigten Rechtsprechung des BVerfG lässt sich gegen diese Trennung nichts einwenden, was BRAUN allerdings ignoriert.

Am umfangreichsten präsentiert sich Teil D: „Die eingetragene Lebenspartnerschaft als Ehe unter anderem Namen“ (S. 59-104). Der Autor umreißt zunächst den rechtlichen Kontext und wendet sich hiernach einzelnen Regelungs-

bereichen des LPartG zu. Mit der Ansicht, aus Art. 6 Abs. 1 GG sei ein Abstands- und Differenzierungsverbot abzuleiten, welches dem Gesetzgeber verwehre, solchen Gemeinschaften, die keine Ehe darstellen, einen ehedgeleichen Rahmen zur Verfügung zu stellen (S. 63), weiß sich BRAUN in prominenter Gesellschaft. Das BVerfG vermochte sich diesem argumentativen Ansatz indes nicht anzuschließen. Die folgenden Einzelbetrachtungen untersuchen dann die verschiedenen Annäherungen resp. Gleichstellungen mit der Ehe. Ausgehend von dem postulierten Abstandsgebot gelangt BRAUN – anders als das BVerfG – durchgehend zu einer Verfassungswidrigkeit der Regelungen. Zu nennen sind insbesondere der gemeinsame Name (S. 68f), die Begründung einer Verwandtschaft (S. 69ff) und die Neuerungen im Erbrecht (S. 77ff). Die vorhandenen Abweichungen von der Ehe werden als nur scheinbar und darüber hinaus sinnwidrig angesehen. Im Ergebnis betrachtet BRAUN die eingetragene Lebenspartnerschaft als „eine Kopie der Ehe, wenn auch unter anderem Namen und in teilweise mißglückter Form.“

Abgeschlossen wird die Monographie mit dem Kapitel: „Nochmals: das Verhältnis von Staat und Ehe“ (S. 105-122). Kritische Bemerkungen zur „Familienförderung“ für hetero- und homosexuelle Gemeinschaften“ (S. 106ff) und zur „Beschleunigung des Substanzverlustes von Ehe und Familie“ bilden das Ende der Schrift. Es sei zu erwarten, dass die staatlichen Mittel, die zur Förderung der Ehe vorgesehen sind, nunmehr auch der gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaft zugute kommen mit der Folge, dass dies letztlich auf Kosten von Ehe und Familie geschieht (S. 107). Sehr pessimistisch erwartet BRAUN die „rationale Zerstörung“ der freiheitssichernden Institution der Ehe. Die Basis des Staates stehe auf dem Spiel, wenn der Gesetzgeber der Ehe ein Institut gleichen Zuschnitts und gleicher Dignität zur Seite stelle.

Mitunter erscheint BRAUNS Kritik selbst für denjenigen überzogen und überscharf, der auch nach der Entscheidung des BVerfG Zweifel an der Richtigkeit des Gesetzes hegt. Befürworter einer Gleichstellung von Homo- und Heterosexualität etwa in die Nähe von Pädophilen zu stellen (vgl. S. 44f mit FN 100; ferner BRAUN: JZ 2002, 23 [28ff]), ist sicherlich nicht angemessen.

Fazit: Ein polemisches, aber auch nachdenklich stimmendes Werk. Es zeigt sich, dass das juristische Bollwerk des Art. 6 GG, der Ehe und Familie unter den besonderen staatlichen Schutz stellt, sich als weitgehend beschädigt, wenn nicht gar eingerissen präsentiert. Zusätzliche Brisanz gewinnt dieser Befund vor dem Hintergrund der zwischenzeitlich ergangenen BVerfG-Entscheidung, in der das Gericht explizit von dem bisher als selbstverständlich zugrunde gelegten Abstandsgebot Abstand nimmt. Die gesellschaftspolitische Diskussion über die Bedeutung der Rechtsinstitute Ehe unter dem Rechtsregime des Grundgesetzes sollte damit nicht beendet sein.

**15. CAHILL, Lisa Sowle, *Family: A Christian Social Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press 2000. 170 S., ISBN 0-8006-3252-4.**

Der Wandel der Lebensform „Familie“ wird allgemein konstatiert. In den Ländern der nördlichen Hemisphäre werden als Indikatoren für dieses soziologisch erfassbare Faktum insbesondere genannt: die steigende Zahl von Scheidungen, von nicht-ehelichen Kindern, von alleinerziehenden Müttern bzw. der Vaterlosigkeit; sinkende Geburtsraten; Teenager-Schwangerschaften; Familien, deren Mitglieder aus unterschiedlichen Herkunftsfamilien stammen, oder die nicht auf einer Ehe oder einer dauerhaften heterosexuellen Beziehung gründen. Wer in dem Wandel eine Krise, wenn nicht eine Erosion der Familie gegeben sieht, der führt oftmals Fehlhaltungen wie einen expressiven Individualismus, Narzissmus oder Hedonismus als maßgebliche Ursachen an und weist auf entsprechende negative Folgen für die Kinder und die gesellschaftliche Stabilität hin. Wer hingegen den Wandel als eine begrüßenswerte Kehre zu einer Vielfalt von Familienformen begreift, der sieht damit u.a. eine Befreiung von überkommenen patriarchalisch organisierten Kleinfamilien und von hierarchischen Geschlechterrollen verbunden.

Beobachtungen dieser Art bilden den Hintergrund für die amerikanische Moralthologin L.S. CAHILL, die innerhalb der theologischen Ethik zu den bekannten Autorinnen gehört, in ihrer grundlegenden Studie zur Familie. In dieser lässt sich ein dreifacher Leitfaden ausmachen: 1. Um die Situation dieser Institution erfassen zu können, sind nach CAHILLS Auffassung nicht nur individuelle bzw. mikro-soziale, sondern vor allem auch makro-soziale, sprich: sozio-ökonomische Faktoren in den Blick zu nehmen. Es besteht nämlich eine Interdependenz zwischen der Zelle der Gesellschaft, der Familie, und gesellschaftlichen Strukturen. Hinsichtlich der sozialen Ordnung sind drei Kategorien für ihre Analysen von entscheidender Bedeutung: die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht – die feministische Perspektive kommt durchgängig zur Sprache –, zu einer gesellschaftlichen Klasse und zu einer „rassischen“ bzw. ethnischen Gruppe. Soweit ihre Erörterungen sich auf die Gegenwart beziehen, ist ihr Referenzpunkt die nordamerikanische Lebenswelt. 2. Unter ethischer Rücksicht sind für CAHILL die Aufgaben, die Familien je für sich und für die Gesellschaft zu bewältigen haben, und die Orientierungswerte wichtiger als äußere Strukturen. Ad intra ist ein christliches Familienideal geprägt durch Werte wie Intimität, gegenseitige und dauerhafte Bindung und Unterstützung, Kooperation, Zurückstellen des Eigeninteresses, Achtung und Liebe, Empathie, Vertrauen, Verantwortung und Vergeben, und ad extra durch die Option für die Schwachen, Benachteiligten und Armen. 3. Theologisch gesehen sind ihre eigenen Überzeugungen, was die Werte bzw. Ideale einer christlichen Familie ausmachen sollte, geprägt von den Positionen feministischer Theologie und der „black church“, nicht etwa von denen protestantischer Evangelikaler bzw. ka-

tholischer „Konservativer“. Wenn auch die Aussagen der katholischen Soziallehre den Schwerpunkt bilden, so kommt gleichwohl die ökumenische Perspektive immer wieder zum Tragen. Die historische wie systematische Leitidee ist die der Familie als Hauskirche; sie wird jeweils auf ihr transformierendes Potenzial hin befragt.

Des Näheren skizziert CAHILL im 1. Kapitel – gleichsam als Einführung in das Thema – zunächst Krisenphänomene der nordamerikanischen Familie und Reaktionen darauf, geht auf die christliche Bestimmung der Familie als Hauskirche und die mögliche fermentierende Kraft dieses Ideals für die Gesellschaft ein und beschreibt Wechselwirkungen zwischen der Familie als einer der zentralen Institutionen der Zivilgesellschaft und anderen Institutionen bzw. den Megasystemen des Marktes und des Staates. In den nächsten Kapiteln unternimmt sie eine Art Tour d'Horizon, indem sie aufweist, welche Familienbilder in verschiedenen Epochen vorherrschen, welche Rolle in Sonderheit die Metapher Hauskirche mit ihren jeweiligen Implikationen gespielt hat. Im 2. Kapitel beginnt sie mit den neutestamentlichen Quellen, wobei sie die Spannungen bzw. Widersprüche zwischen den biblischen Familienidealen und denen der vorgefundenen Kulturen, aber auch die Notwendigkeit der Inkulturation der Ersteren aufzeigt. Nachdem sie die Familiengestaltung in der mediterranen Welt des ersten Jahrhunderts und im damaligen jüdischen Kontext beschrieben hat, wendet sie sich Grundaussagen des Neuen Testaments zu. Sie geht u.a. auf Jesu z.T. provokante Worte zur Familie ein, auf die Idee einer neuen Familie der Glaubenden, die keine Delegitimierung der „natürlichen“ Familie bedeutet, auf Jesu Ablehnung der Scheidung und ihre religiösen Hintergründe, auf die Ursprünge der Idee der Hauskirche, auf die Differenzen zwischen hellenistischen und biblischen Haustafeln sowie auf die Bedeutung des rituellen Mahles als symbolischer Verstärkung christlich geformter Beziehungen.

Indem die Autorin im 3. Kapitel die Auffassungen eines JOHANNES CHRYSOSTOMUS, eines MARTIN LUTHER und der Puritaner als Erben CALVINS zur Familie im Einzelnen nachzeichnet, bringt sie repräsentative Modelle aus sehr unterschiedlichen Zeiten zur Sprache. Bei der Auswahl lässt sie sich davon leiten, dass diese Theologen die Familie in Analogie zur Kirche sehen. Sie untersucht deren Auffassungen vor allem anhand der oben genannten Leitideen, die ihre Beurteilung der Sexualität, der Ehe, der Mann-Frau- und der Eltern-Kinder-Beziehung maßgeblich beeinflussen.

Die Wiederentdeckung der Metapher Hauskirche in der katholischen Kirche der Gegenwart macht CAHILL im 4. Kapitel zum Thema. Sie untersucht ihre katalysatorische Kraft für die familiäre Spiritualität und Ethik einerseits und für den Anteil christlicher Familien beim Aufbau einer gerechten und gemeinwohlorientierten Gesellschaft andererseits. Sie befasst sich mit den diesbezüg-

lich einschlägigen Aussagen der katholischen Soziallehre seit der Enzyklika *Rerum Novarum* bis zu den verschiedenen Schreiben Papst JOHANNES PAUL II. Ihr Augenmerk gilt daraufhin der soziökonomischen Lage der Familien in den USA, hauptsächlich derer, die aus verschiedenen Gründen in Armut leben, den Wohlfahrtsprogrammen, mittels derer gegengesteuert werden soll, sowie dem möglichen Beitrag der Kirche.

Ihre Hauptanliegen verdeutlicht sie paradigmatisch nochmals im 5. Kapitel anhand der Frage, was von afroamerikanischen Familien zu lernen sei. Nach kurzen historischen Erläuterungen beschreibt sie die Faktoren, die gegenwärtig die Situation „schwarzer Familien“ in den multikulturell geprägten USA bestimmen, und damit einhergehend die Interdependenz zwischen Familie und anderen Institutionen der Zivilgesellschaft, zwischen sozialen Strukturen und Haltungen sowie die Ursachen für Armut mit ihren negativen Folgen für die Familien. Wichtige gemeinschaftliche Selbsthilfe-Initiativen im Sinne des Subsidiaritätsprinzips gehen von der „black church“ aus, in der „schwarze Familien“, die oft weitverzweigt sind und starke Bindungen haben, sich sehr verwurzelt fühlen, und die gegen unterdrückende und ausgrenzende Strukturen und Mentalitäten sich zur Wehr setzt. Abschließend unterstreicht die Autorin im 6. Kapitel unter ökumenischer Rücksicht die Verpflichtung aller Kirchen, christliche Familien in religiöser wie sozialer Hinsicht mit den ihnen eigenen Mitteln zu unterstützen, damit sie Hauskirche, „neue Familie in Christus“ in den von ihr aufgezeigten Grunddimensionen sein können, und entwickelt in einigen Kernthesen ein Programm für eine christliche Familie.

Wenngleich bei einem Thema wie dem von CAHILL behandelten grundsätzlich keine originellen Neuigkeiten zu erwarten sind, so dürfte doch auch für den europäischen Leser das von Interesse sein, was eine nordamerikanische theologische Ethikerin – jedes der drei Merkmale ist von Bedeutung – zu diesem Gegenstand auszuführen hat. Methodisch offensichtlich durch den protestantischen Ethiker J. GUSTAFSON geschult ist für ihre Studie signifikant, dass sie ihre Überlegungen klar und verständlich präsentiert, dass sie ihren moralischen und religiösen Impetus mit Realitätsnähe zu verbinden weiß – teils kann sie auf eigene Erfahrungen oder auf Forschungsergebnisse, die sie aus ihrer Mitarbeit in der Familie gewidmeten Projekten gewonnen hat, zurückgreifen –, und dass sie bei aller Deutlichkeit in den eigenen Positionen andere Ansichten fair behandelt, ja sie Brücken zwischen diesen zu bauen versucht. Theologisch ist von besonderem Gewicht die durchgängige Perspektive, die durch die Metapher „Familie als Hauskirche“ gegeben ist; diese ist für die Behandlung der Familie aus christlich-ethischer Sicht erhellend. Allerdings werden manche die Möglichkeiten christlicher Familien, die Gesellschaft nach fundamentalen ethischen Kriterien umzugestalten, weniger optimistisch beurteilen als CAHILL.

Dieter WITSCHEN, Osnabrück



16. CANON LAW SOCIETY OF AMERICA (Hrsg.), *Proceedings of the Sixty-third Annual Convention* - Albuquerque, New Mexico, October 8-11, 2001. Washington DC 2001. 372 S., ISBN 0-943616-91-3; SAN 237-6296.

Auch für den vorliegenden Kongressband der CANON LAW SOCIETY OF AMERICA (CLSA) ist kennzeichnend, dass er neben den Texten mit Vorträgen, die beim 63. Jahreskonvent gehalten wurden, einen sehr ausführlichen Berichteteil enthält, der Einblicke in die aktuellen Aktivitäten der CANON LAW SOCIETY gibt: Officers' Reports; Committee Reports: Constitutional Committees, On-Going-Committees, Projects, Convention; Business Meeting; Tribunal Statistics 2000; Miscellaneous.

Im Anschluss an das nachsynodale Schreiben von Papst JOHANNES PAUL II. *Ecclesia in America* vom 22. Jänner 1999 wurde die 63. Jahresversammlung unter das Thema „*Ecclesia in America: One Church, Many peoples*“ gestellt. Eine strenge thematische Bindung ist damit jedoch nicht gegeben; einige Beiträge lassen zumindest keinen unmittelbaren inhaltlichen Zusammenhang mit *Ecclesia in America* erkennen.

Drew CHRISTIANSEN S.J. („One Church, Many Cultures“, S. 1-10) befasst sich ausgehend von Aussagen im postsynodalen Schreiben mit der Rolle der Kirche beim Aufbau einer authentischen Kultur der Solidarität. Er sieht besonders in der Ökumene, der Beheimatung von Immigranten und bei den Globalisierungsfolgen zentrale Herausforderungen für kirchliches Handeln. Donald PELOTTE S.S.S. („Many Peoples Living in One Church“, S. 11-16) beschreibt am Beispiel einer amerikanischen Diözese Schritte zur Umsetzung von *Ecclesia in America* in der Seelsorge und hebt Initiativen zur Aussöhnung zwischen den Kulturen hervor, u.a. Ausbildungsprogramme zur Vermittlung eines kulturell sensitiven Leitungsstils. Die von John A. RENKEN („Law in the Service of Church in America“, S. 17-36) vorgelegten Reflexionen gelten den Aufgaben der Kanonisten bei der Verwirklichung kirchlicher *Communio* in Amerika. Strukturelle Neuansätze betreffen vor allem Partizipation und pastorale Planung auf Diözesan-/Eparchialebene, die intraamerikanischen Beziehungen der Bischöfe, die rechtlichen Verhältnisse zwischen der lateinischen Kirche und den Ostkirchen sowie das pfarrliche Leben und den Dienst an den Familien.

In einem sehr gründlich gearbeiteten Beitrag beleuchtet James J. CONN S.J. („Bishops and the Apostolate of Religious“, S. 49-83) die Beziehungen zwischen dem Diözesanbischof und dem Apostolat der Religiöseninstitute und ihrer Mitglieder. Er skizziert die postkonziliare Rechtsentwicklung und interpretiert die einschlägigen kodikarischen Bestimmungen, wobei er sich mit den zentralen Begriffen „Exemption“ und „Autonomie“ eingehend befasst.

John D. FARIS („The Pastoral Care of Migrants and the Code of Canons of the

Eastern Churches“, S. 85-99) kann aufzeigen, dass die spezifischen Lebensverhältnisse der Migranten, die einer katholischen Ostkirche angehören, entsprechende Modelle der Seelsorge erfordern und plädiert für die Schaffung geeigneter Strukturen auf eparchialer und pfarrlicher Ebene.

Im Mittelpunkt der Ausführungen von Aidan McGRATH O.F.M. („Communication in Sacris: An Effort to Express the Unity of Christians or Simply an Exercise in Politeness?“, S. 173-214) steht das von den Bischofskonferenzen von Schottland, Irland sowie von England und Wales veröffentlichte Schreiben „One Bread One Body: a teaching document on the Eucharist in the life of the Church, and the establishment of general norms of sacramental sharing“. Vorgestellt werden die Inhalte und die vom Dokument ausgelöste Diskussion. Fragen im Zusammenhang mit der Suche nach geeigneten Formen von sakramentaler Gemeinschaft mit Christen anderen Bekenntnisses stellen sich im angelsächsischen Kontext in spezifischer Weise. Der Beitrag gibt kanonistische und praktisch-seelsorgliche Orientierungen.

John HUELS O.S.M. („Ministry to the Sick and Dying in view of the Shortage of Priests“, S. 127-146) kommt zum Schluss, dass die Priesterweihe keine dogmatisch zwingend erforderliche Voraussetzung für die Spendung der Krankensalbung sei. Er schlägt u.a. vor, regelmäßige gemeinschaftliche Feiern der Krankensalbung zu einem festen Teil der pfarrlichen Seelsorge zu machen. Außerdem spricht er sich dafür aus, jene Riten aufzuwerten, die auch Diakone und Laien vollziehen können. Die Mitarbeiter in der Pastoral und den kirchlichen Gesundheitseinrichtungen sollten so geschult werden, dass sie auch dazu befähigt sind, Sterbende zu begleiten und ihnen zu helfen, vollkommene Reue zu erwecken. Der Autor hebt hervor, dass die Beichte das Sakrament der Sündenvergebung ist, und unterstreicht die Verpflichtung der Priester zur Abnahme der Beichte in Todesgefahr. Susan K. WOODS S.C.L. („Anointing of the Sick: Theological Issues“, S. 233-254) beleuchtet den theologischen Zusammenhang von Krankensalbung und christlicher Initiation. Die Krankensalbung wird nach dem Modell der Heilung als innere Regeneration aus der Taufe gesehen und zugleich als prophetisches Symbol der Vorausnahme der eschatologischen Integrität des ganzen Menschen in der Gleichgestaltung mit Christus. Von diesem theologischen Ansatz her stellt die Autorin die Frage nach der Spendung des Krankensakramentes durch Diakone und Laien neu.

Paul COUNCE, Paul HARTMANN, Gregory INGELS, Mickey MARTINEZ S.J., Jacqueline RAPP, Peter VERE („Use of the Computer and Internet Resources for Canon Law“, S. 111-125) greifen wichtige Fragen im Zusammenhang mit der Verwendung von Computer und Internet auf. Vor allem geht es um Möglichkeiten der kreativen Nutzung des Internets in Judikatur und Verwaltung. Die Autoren stellen die „Canon Law Discussion Group“ vor und geben Anleitungen für die Teilnahme an der Internetplattform dieser Gruppe.

Mehrere Aufsätze sind spezifisch eherechtlichen und prozessrechtlichen Themenstellungen gewidmet: Thomas T. BRUNDAGE („Canonical Issues in Due Process“, S. 37-48) rekapituliert jüngste Entwicklungen in der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit in den USA, weist kritisch auf Defizite hin und legt schließlich selbst verschiedene Modelle für Rekursverfahren vor, deren kirchenrechtliche Implikationen er jeweils eigens erläutert. Gegenstand des Beitrags von James GRAHAM („Error“, S. 101-109) ist der Ehenichtigkeitsgrund „Irrtum“. Der Autor beschreibt ausgehend von den Kodexbestimmungen und den Grundsätzen der Rotajudikatur verschiedene Figuren dieses *caput nullitatis* und gibt konkrete Hinweise für die Instruktion einschlägiger Verfahren. John G. JOHNSON („Elements of a good Judicial Sentence“, S. 147-172) handelt schwerpunktmäßig von der Funktion des Urteils und seinen Eigenschaften. Anhand von Rota-Urteilen entwickelt er Leitlinien für die Darstellung von Fakten-, Rechts- und Beweislage und gibt dabei wertvolle Hinweise für die richterliche Bewertung von psychologischen und psychiatrischen Gutachten. Ricardo RAMÍREZ C.S.B. und Catherine DARCY R.S.M. („Canonical Ministry to Migrants“, S. 215-232) zeigen ausgehend von konkreten Erfahrungen, dass bei der Sicherung der Rechte der Migranten wegen der nicht selten komplexen Fallkonstellationen spezifische kanonistische Kompetenzen im Umgang mit eherechtlichen und prozessrechtlichen Normen gefordert sind. Erörtert werden u. a. Probleme im Zusammenhang mit der Zuständigkeit bei Annullierungsverfahren und Möglichkeiten der geheimen Eheschließung.

Der Sammelband greift ein breites Spektrum von Themen auf, die gegenwärtig im nordamerikanisch-angelsächsischen Raum sehr aktuell sind. Dennoch kommt dem Buch eine darüber hinaus gehende Bedeutung zu, zumal sich viele der angesprochenen Fragen *mutatis mutandis* auch in vielen anderen Teilkirchen stellen oder von gesamtkirchlicher Bedeutung sind. Die Autor/innen vermeiden vielfach fertige Antworten, es geht ihnen darum, Denkanstöße zu geben oder Erfahrungswerte mitzuteilen, die als Ausgangspunkt für die weitere kanonistische Arbeit dienen können. Konturen jener Herausforderungen zeichnen sich ab, die im Zeitalter von Globalisierung und Migration auf die kirchliche Rechtswissenschaft und Rechtspraxis verstärkt zukommen werden.

Johann HIRNSPERGER, Graz

\* \* \*

17. CASTAÑO, José F., *Guia para abogados en las causas de Nulidad Matrimonial*. (Colección: Glosas 32) Salamanca: Ed. San Esteban 2001. 139 S., ISBN 84-8260-093-1.

Das Werk wurde von José F. CASTAÑO, emeritierter Professor des Eherechts, kirchlicher Richter der Vatikanstadt und Mitglied verschiedener Kongregationen der Römischen Kurie, verfasst. Der Autor fasst seine ganze reiche Erfah-

nung als Professor und kirchlicher Richter in Bezug auf das Fach Eherecht zusammen. Es handelt sich um einen sehr praktischen „Führer“, der vor allem an die Anwälte gerichtet ist, wobei andere Beschäftigte in den Ehenichtigkeitsprozessen nicht ausgeschlossen sind. Wer im Buch „Formulare“ oder eine „Handreichung“ sucht, wird enttäuscht sein. Zwar sind die „Formulare“ sehr nützlich, aber andererseits eines guten professionellen Mitarbeiter des Gerichts unwürdig, der versuchen muss, spezifische den einzelnen Fällen angepasste Texte zu erstellen.

Der Autor teilte sein Werk in vier Kapitel ein, in denen die für den Nichtigkeitsprozess wichtigsten Themen des Eherechts präsentiert werden.

Das erste Kapitel (S. 15-32) ist der deontologischen Aufrichtigkeit jener gewidmet, welche die Parteien in den Eheprozessen bei den kirchlichen Gerichten vertreten. Der Autor akzentuiert einige Missbräuche und Verfälschungen, denen er während seiner langen Erfahrung als kirchlicher Richter begegnet ist, und welche auf die Figur des Anwalts in den Eheprozessen einen Schatten werfen: z.B. möchte der Anwalt mit dem Fall einer berühmten Person Geld verdienen und sich einen Namen machen, ohne zuerst ausreichend zu prüfen, ob dieser Fall genügend Elemente für eine Nichtigkeitserklärung der Ehe bietet. Die Anwesenheit des Anwalts in den Eheprozessen verlangt die größte Sauberkeit und absolute Unabhängigkeit von wirtschaftlichen Fragen. Es ist inakzeptabel, wenn ein Anwalt dem wirtschaftlichen Vorteil den Vorrang an Stelle der Suche nach der Wahrheit einräumt oder versucht, „sine die“ den Fall einer reichen Person hinauszuzögern, um den heimtückischen wirtschaftlichen Bereich besser auszuschöpfen.

Nicht immer verhalten sich die Anwälte, welche bei den kirchlichen Gerichten arbeiten, als beispielhafte Christen. Der Anwalt muss darüber hinaus der Wahrheit treu bleiben und die Rechte seines Klienten verteidigen. Papst PIUS XII. betonte in seiner Ansprache an die Römische Rota im Jahre 1941 diese Mission und Verpflichtung des Anwalts im Eheprozess, welche sich in ihrer Essenz auch in der theologisch sakramentalen Wirklichkeit berühren. Der Anwalt arbeitet mit den Richtern und dem Bandverteidiger zusammen, um die Wahrheit zu entdecken. Eine der Charakteristiken eines Anwalts, der wirklich fähig ist, seine Mission auszuüben, besteht vor allem in der Präzisierung des Streitgegenstands oder des „caput nullitatis“. Es ist notwendig, dass er die verschiedenen Nichtigkeitsgründe der Ehe gut kennt und während des Prozesses klare und überzeugende Beweise bietet. Von diesem Bemühen hängt weitgehend der Ausgang des Prozesses ab. Es ist stets besser, zusammen mit dem hauptsächlichen „Nichtigkeitsgrund“ auch andere subsidiäre vorzubringen (c. 1677 § 3). Der Anwalt muss mit dem Richter zusammenarbeiten und die Deontologie respektieren. Er darf niemals in die familiären Beziehungen eindringen und muss den c. 1456 berücksichtigen, der allen Mitarbeitern des Ge-

richts die Annahme jeglicher Art von Geschenk oder Vorteil während des Prozesses verbietet. Darüber hinaus muss der Anwalt mit Sorgfalt und Verantwortung dem Prozess folgen. Der Dienst des Anwalts könnte mit dem Dienst des Priesters verglichen werden, weil er sich mit dem beschäftigt, was für den Menschen am heiligsten ist: seinen Rechten und seiner Freiheit. Deshalb muss der Anwalt den höchsten Einsatz zeigen: bei der Vorbereitung der „Klageschrift“ und dem Objekt des Falles (*quid petatur*) oder der „*capita nullitatis*“ der Ehe; bei den Beweisen und den Erklärungen der Zeugen sowie der Parteien; bei der Wahl der Zeugen. Ihre Zahl ist für einen guten Ausgang des Prozesses sehr wichtig.

Das zweite Kapitel (S. 33-71) spricht von den Ehehindernissen, welche die Person unfähig machen, eine gültige Ehe einzugehen. Die Ehehindernisse werden nicht vermutet; es gibt 12 Ehehindernisse (cc. 1083-1094) natürlichen, göttlichen und kirchlichen Rechts. Ein „zweifelhaftes“ Hindernis bindet in Übereinstimmung mit c. 14 nicht, wenn es sich um einen Rechtszweifel handelt; beim Tatsachenzweifel kann der Ordinarius die Dispens gewähren. Die mit einem „zweifelhaften“ Hindernis geschlossene Ehe ist gültig, weil ein „*impedimentum dubium impedimentum nullum*“ ist. Die Unwissenheit und der Irrtum in Bezug auf ein Ehehindernis verhindern nicht dessen Wirkung, wenn nicht ausdrücklich etwas anderes festgelegt worden ist (c. 15). Die Ehehindernisse müssen weiters strikt interpretiert werden, weil sie die freie Ausübung des Rechts auf Eheschließung einschränken (c. 18). Es ist notwendig zu wissen, wer zur Gewährung der Dispens vom Hindernis kirchlichen Rechts kompetent ist: der Diözesanbischof (c. 1078 § 1), wenn das Ehehindernis nicht dem Apostolischen Stuhl reserviert ist (c. 1078 § 2); der Ortsordinarius (cc. 87 § 2; 1078; 1089 § 1; 1080 § 1); der Pfarrer sowie der delegierte Minister (c. 1079 § 2) und der Beichtvater (cc. 1079 § 3; 1080 § 2). Der Autor geht dann auf die klare und kurze Analyse der einzelnen Hindernisse ein und folgt der Ordnung in den cc. 1083-1094. Es gibt nicht viele, welche die Tatsache der Impotenz mit dem Ehehindernis verwechseln und die vom kanonischen Recht geforderte Unheilbarkeit der Impotenz mit der medizinischen Unheilbarkeit. Ein besonderes Problem stellt für den Anwalt der formale Abfall eines Katholiken, der den kirchlichen Gesetzen nicht mehr unterstellt ist, von der Kirche dar (c. 11). Ein anderes Problem betrifft das Ehehindernis, welches aus der heiligen Weihe (c. 1087) des Diakonats hervorgeht. Sowohl der als Vorstufe zum Priestertum geweihte als auch der ständige verheiratete Diakon müssen die Zölibatspflicht auf sich nehmen. Der Autor erwähnt nicht, dass diese Pflicht auch für jene gilt, welche Ewige Gelübde in einem Ordensinstitut ablegten (*Notitiae* 26 [1990] 66; *De Ordinatione* Ep., *Presb. et Diaconorum* 1-8-1990; *AAS* 82 [1990] 825-827). Der verheiratete Diakon und der Witwer können ohne Dispens vom Apostolischen Stuhl keine weitere Ehe schließen. Einige Autoren, welche in diesem Fall die Nichtexistenz des Ehehindernisses bei

den verwitweten Diakonen eintreten, verwechseln das Zölibatsgesetz (cc. 277 § 1; 1037) mit dem Ehehindernis (c. 1087). Der neue Kodex wechselte die Disziplin des Hindernisses der Blutsverwandtschaft (c. 1091), indem er das römische System wählte, welches einfacher und klarer ist. Die Anwälte müssen auf die Tatsache Acht geben, ob die Ehe vor dem 27. November 1983 geschlossen wurde, als die neue kanonische Norm in Kraft trat.

Im dritten Kapitel (S. 73-117) behandelt der Autor die Ehekonsensmängel. „Matrimonium facit partium consensus“ (c. 1057), der frei und legitim geleistet worden sein muss. Dieser persönliche, verantwortete und spezifische Willensakt kann mit verschiedenen Mängeln behaftet sein, welche vom Kodex aufgezählt werden (cc. 1095-1103). Der Großteil der Ehenichtigkeitsfälle beruht auf Konsensmängeln. Die Neuheit stellt der c. 1095 dar, der von der Unfähigkeit zur Eheschließung wegen eines Mangels an ausreichendem Vernunftgebrauch, wegen eines schwerwiegenden Mangels an Urteilsvermögen bezüglich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten sowie der Unfähigkeit aus Gründen psychischer Natur, die wesentlichen Pflichten der Ehe auf sich zu nehmen, handelt. Man muss zwischen die wesentlichen ehelichen Pflichten „auf sich nehmen“ und „erfüllen“ unterscheiden. Der Konsensmangel betrifft nur den ersten Begriff. Der Autor ist geneigt, den Ausdruck „Unmöglichkeit“ anstelle von „Unfähigkeit, die wesentlichen Pflichten der Ehe auf sich zu nehmen“ zu verwenden (S. 86-87). Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Ehekonsensmangel aufgrund des Irrtums in der Person oder des Irrtums bezüglich der Eigenschaft einer Person, welche direkt und wesentlich beabsichtigt wurde, und dem Irrtum bezüglich der Einheit oder Unauflöslichkeit oder der sakramentalen Würde der Ehe, sofern er den Willen bestimmt (cc. 1097, 1099). Eine Qualität der Person, die direkt und hauptsächlich beabsichtigt wird, bewirkt nicht bloß die Nichtigkeit der Ehe „ex capite erroris qualitatis“, sondern auch „ex capite condicionis“ (c. 1102 § 2). Eine Qualität zu verlangen, ist dasselbe wie eine auch implizite Bedingung festzulegen.

Eine weitere Neuigkeit ist auf die arglistige Täuschung (c. 1098) hingeordnet, um den Konsens zu erhalten. Die arglistige Täuschung greift direkt den Intellekt und indirekt durch den Intellekt auch den Willen an. Die arglistige Täuschung bewirkt einen Irrtum des Intellekts, weshalb manche Autoren vom arglistig bewirkten Irrtum sprechen. Für manche Autoren sind das Objekt der Arglist die im c. 1055 genannten Qualitäten. In Bezug auf den Beginn der Simulation oder Ausschluss (c. 1101) muss man betonen, dass der positive Willensakt sich nicht mit der ausdrücklichen (*expressa*) oder expliziten Intention identifiziert; der positive Willensakt kann implizit ausgedrückt werden (S. 105).

Auch die Mängel des Ehekonsenses „sub condicione“ sind in der geltenden kanonischen Gesetzgebung einfacher, klarer, realistischer und praktischer als

im alten Kodex von 1917 geordnet. Bereits die Ersetzung des Buchstabens „t“ im Wort „conditio“ durch den Buchstaben „c“ (condicio) hat ihre Bedeutung und drückt eine Vereinbarung oder eine einseitige und nicht bilaterale Konvention aus (S. 109). Nach dem Römischen Recht wird nur die Zukunftsbedingung als eine echte Bedingung verstanden. Im kanonischen Recht hingegen bezieht sich die Bedingung auf die Vergangenheit oder die Gegenwart und man verlangt für die Erlaubtheit der Bedingung die schriftliche Erlaubnis des Ortsordinarius (c. 1102 §§ 2-3).

In Bezug auf den ehelichen Konsensmangel „ob vim vel metum“ (c. 1103) erinnert der Autor daran, dass diese Formel sowohl von den Wissenschaftlern und auch von der Rechtsprechung unter Veränderung der Formel in „vis et metus“ nicht immer richtig interpretiert und angewandt wurde. Der c. 1103 kehrt zur klassischen Formel „vis vel metus“ zurück. Das Wort „vel“ hat weder eine trennende (aut) noch eine verbindende Bedeutung (et), sondern drückt den erklärenden, verdeutlichenden, ergänzenden Sinn aus und entspricht „id est“. „Vis vel metus“ bedeutet die Gewalt, welche die Furcht bewirkt oder die Furcht welche aus der Gewalt hervorgeht (S. 114-115). „Vis vel metus“ beeinflusst die Freiheit des Subjekts und beschränkt seine Willensfähigkeit sowie seine Freiheit.

Das vierte Kapitel (S. 119-136) ist der kanonischen Eheschließungsform gewidmet. Die Ehe ist auch eine öffentliche Tatsache und der Konsens muss „iuxta legem“ erklärt werden. Die „kanonische Form“ unterscheidet sich von der „Genehmigung“ (cc. 1114-1115), von der „Erlaubnis“ (c. 1118 §§ 1-2) und vom „liturgischen Ritus“ (cc. 1119-1120). Während die „Genehmigung“ und die „Erlaubnis“ „ad liceitatem“ verlangt werden, ist die kanonische Form „ad validitatem“ erforderlich. Der geltende Kodex kennt die ordentliche kanonische Form (c. 1108) und die außerordentliche oder besser die kanonische Form in den außerordentlichen Fällen (c. 1116). In den außerordentlichen Fällen kann der Diözesanbischof und nicht der Ortsordinarius einen Laien zur Eheassistenten delegieren (c. 1112). Die Befürwortung von Seiten der Bischofskonferenz und die Erlaubnis des Heiligen Stuhls sind „ad liceitatem“ und nicht „ad validitatem“ notwendig. Die Normen, welche die Verbindlichkeit der kanonischen Form regeln, wurden im neuen Kodex geändert: die neue kanonische Form ist einfach und entspricht besser der juristischen Technik (S. 129). Die größte Neuheit besteht darin, dass der Katholik, der mit einem Formalakt die katholische Kirche verließ, der kanonischen Form nicht mehr unterworfen ist. Die Anwälte müssen auch bedenken, ob die Ehe vor dem 27. November 1983 oder nach diesem Datum geschlossen wurde. Eine andere Neuheit: wenn der nichtkatholische Partner des orientalischen Ritus die Mischehe mit einem katholischen Partner schließt, wird die Beobachtung der kanonischen Form nur für die Erlaubtheit verlangt; für die Gültigkeit ist hingegen die Teilnahme eines

geweihten Ministers, unter Ausschluss eines Laien (c. 1127), erforderlich, weil die „Segnung“ durch den geweihten Minister in die Struktur der kanonischen Form eingeht und der Ehe eine besondere Heiligkeit verleiht (S. 131-132). Der Anwalt muss, bevor er einen Ehenichtigkeitsprozess „ex defectu formae“ beginnt, sicher sein, dass die zuständige Autorität nicht eine Dispens von der kanonischen Form gewährt hatte. In Bezug auf diese Dispens muss die Erklärung des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte aus dem Jahr 1985 berücksichtigt werden, wonach der Diözesanbischof Kraft c. 87 § 1 die Dispens von der kanonischen Form den katholischen Partner außerhalb der Todesgefahr nicht gewähren kann (AAS 77 [1985] 771). Die rechtliche Deontologie legt den Anwälten Sorgfalt und Enthusiasmus bei der Verteidigung der Ehesachen auf, weil diese den intimsten Bereich des Menschen betreffen: sein Leben und seine Liebe, welche interpersonale Beziehungen bewirken.

Das Werk von Prof. José F. CASTAÑO stellt eine wertvolle und praktische Hilfe nicht nur für die Anwälte, sondern auch für die anderen Wissenschaftler und Interessenten für der Rechtswissenschaft dar, welche in der „ars boni et aequi“ besteht.

Viktor PAPEZ, Rom

\* \* \*

18. COMBALÍA, Zoila, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*. (Universidad de Navarra: Instituto Martín de Azpilcueta: Facultad de Derecho Canónico, Colección canónica) Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones 2001. 279 S., ISBN 84-89561-25-7.

Zoila COMBALÍA ist Professorin an der Rechtsfakultät der Universität Zaragoza in Spanien. In den letzten Jahren hat sie sich sehr stark dem Studium der rechtlichen Aspekte des Islam gewidmet: in der Zielsetzung, dadurch dem Dialog mit dieser Religion zu dienen.

Das vorliegende Werk gliedert sich in 3 Teile, die wiederum in Kapitel mit durchlaufender Nummerierung unterteilt sind: *Teil I. Einführung*. 1. Einführung in das islamische Recht (S. 15-39). 2. Die Shari'a in den heutigen islamischen Staaten (S. 41-56). *Teil II. Islamische Staaten und Religionsfreiheit*. 3. Das Recht auf Religionsfreiheit im klassischen islamischen Recht (S. 59-72). 4. Die Religionsfreiheit in den heutigen islamischen Staaten (S. 73-112). *Teil III. Islam und Religionsfreiheit im internationalen Recht*. 5. Tätigwerden der islamischen Staaten bis zu den Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen (S. 113-146). 6. Die islamischen Menschenrechtserklärungen: Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten im Vergleich mit den Dokumenten der Vereinten Nationen (S. 147-166). 7. Position der islamischen Staaten gegenüber dem



Schutz der Religionsfreiheit durch die Vereinten Nationen (S. 167-189). 8. Der Schutz der Religionsfreiheit in den islamischen Erklärungen (S. 191-198). Ein dokumentarischer Anhang mit islamischen Menschenrechtserklärungen aus den Jahren 1979-1994 (S. 199-276) sowie ein Glossarium der arabischen Begriffe (S. 277-279) schließen den Band ab.

Das islamische Recht gründet sich auf zwei Rechtsquellen: den Koran und die Sunna. Der Koran, das Heilige Buch des Islam, ist die erste Quelle. Eine nicht geringere Autorität besitzt die Sunna, die Worte und Taten Mohammeds. Die gesunde und authentische Interpretation dieser beiden Rechtsquellen findet sich in der Shari'a, dem vom Koran und der Sunna durchdrungenen konkreten Recht.

Für die Interpretation des Koran und der Sunna hatten sich in den ersten Jahrhunderten bei den Sunniten vier leicht unterschiedliche Schulen herausgebildet, die sich aber gegenseitig als orthodox anerkannten, im Gegensatz zu den Schiiten, die von den Sunniten als heteroorthodox eingestuft wurden. Im 10. Jahrhundert fand diese Entwicklung ihren Abschluss und blieb seitdem in der damaligen Form bis heute verbindlich.

Das islamische Recht versteht sich als von Gott gegebenes, unantastbares und unveränderbares, auf das Seelenheil des Menschen ausgerichtetes Recht. Es betrifft alle Bereiche des Lebens, das moralische, liturgische, rechtliche und politische Verhalten des Einzelnen und des Staates, und bindet im Gewissen. Damit steht es in gewisser Weise dem kanonischen und dem jüdischen Recht nahe.

Die islamische Gemeinschaft, die Umma, ist eine die Staatsgrenzen übergreifende, vom islamischen Recht geprägte Gemeinschaft, in der das Religiöse und Politische eine untrennbare Einheit bilden. Da diese Gemeinschaft heute weder die westliche Säkularisierung annehmen noch in Abgrenzung von der übrigen Welt ein in sich geschlossenes mittelalterliches Leben führen kann, steht sie vor der großen und schwierigen Herausforderung, eine Shari'a zu schaffen, die die Normen der traditionellen Shari'a enthält, in die aber auch ein für die heutigen Zeitverhältnisse notwendiges positives Recht eingefügt wird, das mit den Normen der traditionellen Shari'a in Einklang gebracht werden muss.

Die „Organisation der Islamischen Staaten“ – ihre Charta wurde 1970 erstellt und trat 1973 in Kraft – zählt heute 56 Mitgliedsstaaten. Diese Staaten sind durchaus nicht einheitlich. 25 Staaten – hauptsächlich ehemalige französische Kolonien oder Mitgliedsstaaten der ehemaligen Sowjetunion, wie Albanien, Kasachstan, Nigeria, Türkei, Uganda – bezeichnen sich als Laienstaaten. Unter ihnen befindet sich kein einziger arabischer Staat. Im allgemeinen beträgt der Anteil an Moslems nur 10-50%.

Bei den Staaten, die sich als islamische Staaten bezeichnen, ist zwischen sol-

chen mit einer sehr stark ausgeprägten islamischen Konfessionalisierung und solchen mit einer weniger stark ausgeprägten islamischen Konfessionalisierung zu unterscheiden. Bei den ersteren steht Saudi-Arabien an oberster Stelle. Das Dekret über das saudische Grundsystem, erlassen 1992, bekräftigt, dass der Koran und die Sunna die Verfassung des Landes bilden. Die traditionelle Shari'a ist unter Ablehnung jedweden neuen positiven Rechtes die einzige Rechtsquelle für jede Ordnung. Gott ist der einzige Gesetzgeber; die Regierung besitzt lediglich ausführende und richterliche Gewalt. Die anderen Staaten dieser ersteren Gruppe, wie Ägypten, Afghanistan, Iran, Kuwait, Pakistan, Syrien, sehen sich nur dann legitimiert, modernes positives Recht in die Shari'a einzufügen, wenn die traditionelle Shari'a unschließbare Gesetzeslücken aufweist.

Die Staaten mit einer weniger stark ausgeprägten islamischen Konfessionalisierung, wie Algerien, Irak, Jordanien, Marokko, Tunesien, wenden die Shari'a vorwiegend auf den privatrechtlichen Bereich an, vor allem auf das Familien- und Erbschaftsrecht, ferner auf das Strafrecht.

Der Islam ist die einzige wahre Religion. Religionsfreiheit kann es deshalb im Grunde nur für den Islam geben. Immerhin gesteht der Koran den Christen, Juden, Anhängern des Zarathustra und gewissen monotheistisch-gnostischen Sekten eine bevorzugte Behandlung zu. Den anderen Religionen kann lediglich Respekt gezollt werden. Die Religionsfreiheit muss sich auf jeden Fall den vom islamischen Gesetz aufgestellten Grenzen unterwerfen.

Einmütigkeit herrscht darüber, dass es gemäß den dem Propheten zugeschriebenen Worten auf der Arabischen Halbinsel ausschließlich islamische Kultstätten geben darf. Niemand darf zur Übernahme des Islam gezwungen werden. Umgekehrt ist nach dem Koran ein Abfall vom Islam mit den härtesten Strafen zu ahnden. So kommt es in sunnitischen Staaten zur Verfolgung der Schiiten, im Iran zur Verfolgung der Bahai, die beide des Abfalls vom wahren Islam bezichtigt werden. Ebenfalls verfallen nach den Worten des Propheten den härtesten Strafen die Ehebrecher und Mörder ohne rechtmäßiges Motiv. Proselytentum und jedwede als Blasphemie zu wertende Äußerung vonseiten anderer Religionen gegen den Islam sind als schwere Delikte zu bestrafen. Eine Gleichstellung der Frau im westlichen Sinne ist unmöglich. Das *ius connubii* wird durch das islamische Recht bestimmt.

Aus dieser absoluten Gültigkeit des islamischen Rechtes rühren auch die Schwierigkeiten der islamischen Staaten, die Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen zu unterzeichnen. Viele Staaten haben die Konventionen nicht unterschrieben, andere unter Anfügung von Vorbehalten. Häufig lautet der Vorbehalt umfassend: „soweit mit dem islamischen Recht vereinbar“.

Aus der Sicht des islamischen Rechtes werden die Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen z.T. als in sich direkt widersprüchlich eingestuft:

so etwa, wenn darin die Religionsfreiheit die Freiheit zum Glaubenswechsel einschließt und damit dem Islam die von seinem göttlichen Recht geforderte Verfolgung der Glaubensabtrünnigen verboten wird, also dem Islam nicht die freie Ausübung seiner Religion garantiert, sondern im Gegenteil untersagt wird.

Das Werk beschränkt sich nicht auf die reine Darstellung des islamischen Rechtes, sondern fundiert die Erläuterungen stets durch ausführliche Zitate. Das Glossarium bringt die islamischen Fachausdrücke sowohl in arabischer Schrift wie in lateinischer Umschrift. So ist der Band sehr informativ und zuverlässig.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

\* \* \*

**19. DE MONTSERRAT GAS I AIXENDRI, Maria, *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*. (Pontificia Universitas Sanctae Crucis: Facultas Iuris Canonici, Dissertationes: Series canonica 1) Roma: Apollinare Studi 2001. 423 S., ISBN 88-8333-028-5.**

Mit der vorliegenden Dissertation erhielt Maria DE MONTSERRAT GAS I AIXENDRI an der vom Werk *Opus Dei* geführten Päpstlichen Universität *Santa Croce* in Rom den Doktorgrad im kanonischen Recht. Es handelt sich um den ersten Band einer neuen Reihe, in welcher die besten Dissertationen der Fakultät für Kirchenrecht erscheinen sollen. Thema ist der Irrtum über die Wesenseigenschaften sowie über die sakramentale Würde der Ehe.

In der sehr detaillierten Einführung (S. 5-7) präzisiert die Autorin den Ausgangspunkt. Sie stellt die grundlegende Frage: ist überhaupt ein Irrtum über die sakramentale Würde der Ehe mit Nichtigkeitsfolge möglich? Und wenn ja, dann unter welchen Umständen?

Auf diese Frage versucht GAS I AIXENDRI in fünf Kapiteln zu antworten. Nur das erste Kapitel ist nochmals in zwei Sektionen unterteilt und beschäftigt sich auf den Seiten 9-92 mit dem historischen Überblick über die Entwicklung der Lehre und der Rechtsprechung zum willensbestimmenden Irrtum über die Sakramentalität der Ehe. Sie stellt die wichtigsten Schritte dar, welche zur gegenwärtigen Formulierung des c. 1099 führten. Ausgehend vom Irrtum über das Rechtsgeschäft im Römischen Recht verfolgt GAS I AIXENDRI die Entwicklung der kanonistischen Lehre, wobei sie sich ganz auf die nachtridentinische Zeit konzentriert. Von zentralem Einfluss war die Lehre von Tomás SÁNCHEZ (1550-1610), wonach die Intention jener ausreicht, welche zwar nicht an die Sakramentalität der Ehe glauben, aber im Augenblick der Eheschließung dasselbe wollen wie die übrigen Gläubigen, nämlich eine gültige

Ehe. Wegen der Untrennbarkeit zwischen dem Vertrag und dem Sakrament, die auf dem positiven Willen Christi aufbaut, kann der Gläubige beide Aspekte der einen christlichen Ehe nicht nach eigenem Gutdünken oder aufgrund seines eigenen Irrtums trennen. GAS I AIXENDRI zitiert in den Fußnoten die entsprechenden Abschnitte aus den Werken der Kanonisten aus der Zeit zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert in chronologischer Ordnung an, was einen Überblick über die Entwicklung ermöglicht. Zitiert werden Domingo SOTO, Ehrenreich PIRHING, Fernando CASTRO PALAO, Ponce DE LEÓN, P. LAYMANN, Kardinal Juan DE LUGO, Papst BENEDIKT XIV. und andere in der lateinischen Originalfassung in den Fußnoten. Zugleich wird die Lebenszeit eines jeden Autors angegeben. All diesen Autoren ist gemein, dass eine Kenntnis der Sakramentalität der Ehe für die Gültigkeit nicht verlangt wird. Weil die Sakramentalität zur Identifikation des Ehevertrags als einem von anderen unterschiedenen Rechtsgeschäft nicht notwendig ist, dringt der Irrtum über die Sakramentalität nicht in den Willen der Vertragsschließenden ein. Er führt sie deshalb nicht zu einem von der sakramentalen Ehe unterschiedenen Rechtsobjekt.

Der Irrtum über die Sakramentalität der Ehe bleibt daher solange bedeutungslos, als nicht ein Wille gegen die Sakramentalität nach Art einer *condicio sine qua non* die Oberhand gewinnt. Diese Entwicklung verläuft im Wesentlichen von THOMAS VON AQUIN bis zu BENEDIKT XIV. THOMAS VON AQUIN war noch am anspruchsvollsten, da er auch vom Häretiker die Intention, das zu tun, was die Kirche tut, verlangte. BENEDIKT XIV. legte fest, dass diese Intention einfach als Rechtsvermutung angenommen wird und nur durch einen Gegenbeweis erschüttert werden kann. Der CIC/1983 gibt dem Prinzip der Rechtssicherheit den Vorrang und nimmt die Ehe durch c. 1084 ausdrücklich vom allgemeinen Prinzip des substantiellen Irrtums, wie er im c. 104 behauptet wird, aus. Dann geht er auf die Entwicklung des Begriffs des *error pervicax* in der Rotarechtsprechung der vorkonziliaren Zeit ein. Die Analyse der Beziehung verläuft zwischen cc. 1099 und 1101. Während c. 1099 die Möglichkeit eines Irrtums mit Nichtigkeitswirkung über die sakramentale Würde in Betracht zieht, erwähnt der c. 1101 § 2 diesen nicht. Die Autorin schließt im Gegensatz zu anderen spanischen Autoren, wie den Richtern der spanischen Rota in Madrid und den Professoren der Universität von Salamanca getreu der Schule von Navarra, dass die traditionelle Lösung nach wie vor die einzige annehmbare sei: der Ausschluss der sakramentalen Würde bliebe der Voraussetzung der Totalsimulation unterworfen, wie es traditionell von der herrschenden Lehre und der Rechtsprechung (an der Römischen Rota durchgehend bis etwa 1980) vertreten wurde. Sie baut in der Exegese auf den Vorgaben von Pedro Juan VILADRICH, Ordinarius für Eherecht an der *Opus Dei* Universität von Navarra, auf. Sie zitiert ähnliche Meinungen von Juan Ignacio BAÑARES, T. RINCÓN PÉREZ, C. ERRÁZURIZ, J.P. SCHOUPPE, Miguel ORTIZ, alle Angehörige der

kirchenrechtlichen Schule von Navarra, obwohl sie an unterschiedlichen Universitäten lehren.

Als Vertreter der entgegen gesetzten Ansicht präsentiert sie Zenon Kardinal GROCHOLEWSKI, der sich als einer der ersten von der traditionellen Interpretation des c. 1099 trennte, sowie die bekannten spanischen Experten des Eherechts, S. PANIZO ORALLO und F. AZNAR GIL. Diese unterstreichen die rechtliche Autonomie des Ausschlusses der Sakramentalität der Ehe. Auch der Rotarichter Antoni STANKIEWICZ behandelt den Rechtsirrtum über die Sakramentalität der Ehe nach denselben Kriterien wie jenen in Bezug auf die Wesenseigenschaften der Ehe. Während V. DE PAOLIS, F. BERSINI und G. VERSALDI sich in der gleichen Linie bewegen, unterscheidet sich Urbano NAVARRETE etwas davon und wird eigens ausführlicher dargestellt. NAVARRETE unterscheidet die objektive Ebene im ontologischen Bereich und die psychologische oder intentionale Ebene. Auf ontologischer Ebene stellt die Sakramentalität keine Wesenseigenschaft dar. Wird sie hingegen von der psychologischen oder intentionalen Ebene betrachtet, dann kann der Vertragsschließende tatsächlich die Sakramentalität ausschließen bzw. sich darüber auf die gleiche Art und Weise wie über jegliche Wesenseigenschaft und über jegliches Wesenselement der Ehe im Irrtum befinden. Er behandelt die Frage des Glaubens vor allem vom Gesichtspunkt der Rotarechtsprechung. Besonders ausführlich werden neuere Entwicklungen in der Rechtsprechung dargestellt. Seit den achtziger Jahren wird eine neue Linie der Rechtsprechung verbreitet, die nach Ansicht der Autorin noch nicht als konsolidiert betrachtet werden kann. Vor allem beginnt die Rechtsprechung die Sakramentalität als ein selbstständiges Wesenselement der christlichen Ehe zu betrachten, welches man mit positivem Willensakt nach Art der übrigen Elemente und Eigenschaften ablehnen kann. Tatsächlich gibt es bisher noch kein affirmatives Rotaurteil zum Irrtum über Sakramentalität der Ehe. Es gibt jedoch bereits einige wenige Nichtigkeitsurteile der Rota in Bezug auf den Ausschluss der Sakramentalität der Ehe als Partialsimulation.

Das zweite Kapitel (S. 93-148) handelt vom Objekt des Rechtsirrtums und dessen Bezug zu den Formen der Simulation. Hier geht es um die Frage nach der systematischen Ansiedelung des willensbestimmenden Irrtums und seiner Unterscheidung gegenüber anderen Arten des Rechtsirrtums, um dann darzustellen, worin die eigene Dynamik liegt. Unterschieden werden können die verschiedenen traditionellen Formen des Irrtums: *error qui recidit in condicionem sine qua non* (c. 126), *error simplex*, *error causam dans*, *error pertinax* sowie *error tamquam causa simulandi*. Es handelt sich um traditionelle Formen des Irrtums wie sie vor allem in der Rechtsprechung vor dem Konzil unterschieden wurden. Die Autorin stellt sich der Frage der Rückführung des Irrtums bezüglich der Sakramentalität auf die Simulation oder dessen Betrachtung als autonomem Nichtigkeitsgrund. Sie betont, es genüge nicht, dass der Irrtum ir-

gendwie auf den Willen einwirkte, sondern er müsse dies in konkreter Weise tun, d.h. den Willen bestimmen und die Entscheidung herbeiführen.

Das dritte Kapitel (S. 149-238) handelt von der Sakramentalität der christlichen Ehe (S. 149-238). Ausführlich setzt sich GAS I AIXENDRI mit der Frage nach der Untrennbarkeit der Sakramentalität vom Ehevertrag aufgrund der lehramtlichen Aussagen auseinander. Das Lehramt betrachtet diese Ansicht seit PIUS IX. als eine Wahrheit *proxima fidei* oder zumindest als theologisch sichere katholische Lehre. Die Kanonistik begann sich mit der Frage vor allem in den siebziger Jahren in Bezug auf das pastorale Problem der nichtglaubenden Katholiken zu beschäftigen. Die Autoren bewegten sich zwischen den Extremen der Ablehnung der Untrennbarkeit und deren bedingungsloser Akzeptanz. Es stellt sich die Frage nach der Zuordnung der Naturehe zur sakramentalen Ehe. Nach extremen Positionen könnten getaufte Katholiken eine Zivilehe als gültige nicht sakramentale Ehe schließen. Diese könnte gelöst werden und die Partner dann eine zweite sakramentale Ehe in kanonischer Form eingehen. GAS I AIXENDRI zitiert als Beispiel dafür R.E. RODES, mit seinem unter dem Titel „Natural Law and the Marriage of Christians“ in der Zeitschrift *The Jurist* erschienenen Artikel (Jahrgang 35 [1975] 423). Dann analysiert sie den Begriff der *Elevatio*, der Erhebung der Naturehe zur sakramentalen Ehe. Im Gegensatz zu den übrigen Sakramenten erhob Christus die Ehe als eine Realität zur sakramentalen Würde, welche bereits in der Heilsökonomie der Schöpfung existiert. Das Ehesakrament sei ein dauerhaftes Zeichen der Verbindung Christi mit seiner Kirche. Nicht alle Behauptungen werden allerdings ausreichend abgestützt. So, wenn sie dem seligen Johannes DUNS SCOTUS die Verschiebung der Behandlung der Sakramentalität vom Bereich des *matrimonium in facto esse* auf jenen des *matrimonium in fieri* vorwirft. Sie zitiert aber leider nicht, auf welche Stelle in seinen Werken sie sich bezieht und berücksichtigt nicht deren Kontext. Der CCEO wird nur oberflächlich gestreift und die einschlägige Bibliografie vollständig vernachlässigt, obwohl gerade in Bezug auf die Spender des Ehesakraments wesentliche Unterschiede bestehen.

Im vierten Kapitel arbeitet GAS I AIXENDRI die zur gültigen Eheschließung erforderliche Mindestintention heraus (S. 239-316). Sie geht dabei von den *Propositiones* der Internationalen Theologischen Kommission, dem Apostolischen Mahnschreiben *Familiaris Consortio* sowie den päpstlichen Ansprachen an die Römische Rota aus. Der Glaube ist der bestimmende Faktor der Fruchtbarkeit, nicht der Gültigkeit. Diese hänge davon ab, ob das sakramentale Zeichen von seinen Spendern entsprechend gesetzt wurde, während der persönliche Glaube lediglich Voraussetzung der spirituellen Fruchtbarkeit darstellt. Für die Gültigkeit des Ehesakraments genügt die Taufe beider Partner.

Die Autorin teilt die Ansicht von Prof. MIRALLES aus der Schule von Navarra, wonach allein die Äußerung des Wunsches nach einer kirchlichen Eheschlie-

ßung, sofern sie mit dem aufrichtigen Willen zu einer gültigen Ehe verbunden ist, ein ausreichendes Zeichen für das notwendige Mindestmaß an Glauben auch ohne persönliche Gottesbeziehung oder auch nur persönliche Anerkennung der Existenz Gottes bildet. Die Sakramentalität beruhe wie der zitierte MIRALLES sagt, allein auf der Erhebung der Ehe, welche die von Anfang an in der Schöpfungsordnung vorhandenen natürlichen Werte der Ehe übernahm. Sie untermauert ihre Ansichten durch zwei Artikel von T. RINCÓN PÉREZ, ebenso Vertreter der Schule von Navarra: dieser tritt für eine großzügige Zulassung Nichtglaubender zur kirchlichen Eheschließung ein. Für die Zulassung zur kirchlichen Eheschließung bedürfe es einerseits der Fähigkeit zur Übernahme der wesentlichen Pflichten als Teil der natürlichen Hinordnung der ehelichen Gemeinschaft unter den Partnern und andererseits in Bezug auf die Sakramentalität allein der ontologischen Grundlage, d.h. der Taufe der beiden Vertragsschließenden. Nach Ansicht der Autorin bleibt das Recht auf Eheschließung unabhängig vom persönlichen Glauben, ernsthafter Vorbereitung und bereitwilliger Annahme der christlichen Botschaft erhalten. Von Bedeutung ist allein die Taufe. Man kann nicht mehr verlangen als das, was man auch von Ungetauften zur gültigen nichtsakramentalen Eheschließung fordert. Zur Bestätigung ihrer Ansichten beruft sich GAS I AIXENDRI laufend auf die Begründer der Schule von Navarra, Javier HERVADA und Pedro LOMBARDÍA.

Das fünfte Kapitel handelt von der rechtlichen Qualifikation und den Kriterien für die Anwendung des Irrtums in Bezug auf die sakramentale Würde der Ehe in der Rechtsprechung (S. 317-384). Die in den vorausgehenden Kapiteln dargelegte Lehre wird nun auf die Judikatur angewandt: ungültig ist nur jene Ehe, in welcher einer der getauften Partner ausdrücklich und formal durch positiven Willensakt das zurückweist, was die Kirche mit der Zelebration dieses Sakraments meint. Sie unterstreicht die grundlegende Einheit von Naturehe und sakramentaler Ehe. Wer sich dem Problem der Sakramentalität überhaupt nicht stellt, verfällt auch nicht dem willensbestimmenden Irrtum. Ein rein impliziter Ausschluss der Sakramentalität ist nicht ausreichend. Ein willensbestimmender Irrtum liegt lediglich vor, wenn der Vertragsschließende im Entscheidungsprozeß vor der Konsensabgabe nicht nur direkt und prinzipiell eine nicht sakramentale Ehe wünschte, sondern wenn er im konkreten Fall ausschließlich einen Ehebund ohne Sakramentalität intendierte. Der Irrtum über die Sakramentalität der Ehe ist nur wirkungsvoll, wenn er die Substanz der Ehe betrifft. Da kann man kritisch fragen, ob die Autorin wirklich nur das gelten lässt, was zur Naturehe ebenso gehört wie Unauflöslichkeit, Einheit und Nachkommenschaft, so dass der Irrtum nur dann wesensbestimmend wird, wenn er diese Elemente betrifft. Mit ihren bisherigen Ansichten stimmt dann die Schlussfolgerung überein, dass der Ausschluss der Sakramentalität nicht als Partialsimulation, als Ausschluss einer Wesenseigenschaft, sondern nur im ganz traditionellen

Sinn als Ausschluss der Ehe als solcher, als Totalsimulation, verstanden werden kann.

Die Autorin fasst ihre Ansichten zusammen: es besteht kein grundlegender Unterschied zwischen c. 822 CCEO und c. 1099 CIC. Auch wenn die Getauften den Glauben verloren oder sich ihn überhaupt nie zu eigen machten, bleiben sie Christen und Personen in der Kirche mit dem Recht auf Eheschließung. GAS I AIXENDRI dehnt die Bedeutung des *ius connubii* bis zum Maximum aus und verlangt, dass die Gültigkeit der einzigen Ehe anerkannt wird, welche unter Getauften existiert, nämlich jener sakramentalen. Solange man nicht die Ehe in ihrer Sakramentalität als solche ablehnt, was man, wie die Autorin selbst zugibt, in reiner Form wohl nicht findet, verfügen die Partner als Sponder des Ehesakraments über die rechte Intention. Das Ergebnis der Arbeit ist, dass c. 1099 in Bezug auf die Sakramentalität der Ehe durch die kirchlichen Gerichte praktisch nicht anwendbar ist. Selbst wer den Ehebund gedanklich völlig vom Heilsmysterium getrennt betrachtet, schließt dennoch eine gültige Ehe. Die Autorin setzt die Bedingung für den willensbestimmenden Irrtum voraus und verwischt damit jeglichen Unterschied zwischen Irrtum und Bedingung wie er in der Rechtssprechung der Rota in einzelnen vorkonziliaren Urteilen und vor allem seit dem Konzil in Bezug auf den Eigenschaftsirrtrum deutlich herausgearbeitet wurde. Der Irrtum *qui recidit in conditionem sine qua non* gehört im Ehe recht der Vergangenheit an, weil er, wie Pio FEDELE und andere Kanonisten nachwiesen, einen Widerspruch in sich selbst darstellt. Irrtum und Bedingung sind zwei unterschiedliche Begriffe, die nicht gleichzeitig vorliegen können, obwohl es im konkreten Fall sehr schwierig sein kann, festzustellen, worum es sich handelt.

Die Autorin gelangt zur radikalen Schlussfolgerung, dass, *de iure condendo*, die Sakramentalität aus dem c. 1099 überhaupt gestrichen werden sollte, um jede angebliche Inkongruenz zwischen cc. 1099 und 1101 § 2 zu überwinden. Die Intention zu tun, was die Kirche tut, bestünde wie in der Naturehe einfach im Wunsch nach einer gültigen Eheschließung im Sinne der gegenseitige Hingabe von Braut und Bräutigam. In der säkularisierten Gesellschaft habe dieser Irrtum ohnehin geringe Relevanz, da hier nicht die Gegnerschaft, sondern die Indifferenz verbreitet ist, die auf die Sakramentalität keinen Einfluss nimmt.

Auf das Schlusswort (S. 385-390), in dem die Autorin ihre Gedanken zusammenfasst, folgt auf den Seiten 391-423 ein ausführliches, detailliertes, gut geordnetes und wirklich internationales Literaturverzeichnis.

Der Aufbau des Buches ist nach chronologischen und systematischen Gesichtspunkten klar geordnet. Am Beginn eines jeden Kapitels beschreibt die Autorin kurz ihre Absichten und ihre Vorgangsweise. Sie berücksichtigt auch den c. 822 des CCEO von 1990 einschließlich dessen Genesis sowie die jüngste Rechtsprechung. Alle Kapitel verfügen über einen ausgewogenen Umfang. Die



in vielen Dissertationen festzustellende einseitige Schwerpunktverlagerung auf das erste Kapitel mit dem historischen Überblick konnte vermieden werden. Die Zusammenfassung am Ende eines jeden Kapitels erleichtert die rasche Orientierung. Die Autorin arbeitete mit Fleiß und Präzision. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis erleichtert das rasche Auffinden der gesuchten Abschnitte. So wirkt sich das Fehlen des Autoren- und Sachregisters weniger gravierend aus.

GAS I AIXENDRI bewies ihren Mut, eine klare Linie zu vertreten und deutlich auszudrücken, was sie meint. Sie bekennt sich klar und offen zur Schule von Navarra, deren Autoren sie ständig als Beleg für ihre eigene Meinung heranzieht. Auch die an der Universität von Navarra veröffentlichte Dissertation von Pjotr MAJER aus dem Jahr 1997 mit dem Titel „El error que determina la voluntad. Can. 1099 del CIC de 1983“, wurde von ihr eingearbeitet. Das eindeutige Bekenntnis der Zugehörigkeit zur von Pedro LOMBARDÍA und Javier HERVADA in Pamplona begründeten kirchenrechtlichen Schule, wie es bei Absolventen der Universitäten von Navarra und *Santa Croce* in Rom fast immer der Fall ist, ist ein Zeichen für die Klarheit der Autorin. Sie hat sich für eine Richtung entschieden, ist aber dennoch zur Diskussion mit anderen Schulen bereit. Die Schulbildung gehört zur Geschichte der Rechtswissenschaften und auch des Kirchenrechts, wenn wir etwa an die Schule von München mit Klaus MÖRSORF, Eugenio CORECCO, Rouco VARELA und anderen herausragenden Vertretern denken. Auch die Kirchenrechtslehrer an den italienischen staatlichen Universitäten versuchen ihren Beitrag zur Kirchenrechtswissenschaft als jenen der italienischen Laienkanonistik zu bezeichnen. Die Auseinandersetzung mit den von GAS I AIXENDRI sehr deutlich dargestellten Ansichten lohnt sich zweifellos für jene die im Bereich der Kirchenrechtswissenschaft und der Rechtsprechung tätig sind.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

**20. DIETZE, Gottfried, *Begriff des Rechts*. (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 22) Berlin: Duncker & Humblot 1997. 96 S., ISBN 3-428-09094-2.**

In essayistischer Form geht Gottfried DIETZE der Bedeutung der Rechthaberei für den Begriff des Rechts nach. Er setzt sich auseinander mit der Rechthaberei im Recht (S. 11-27), beim Rechtsetzen (S. 28-41) und beim Wachsen des Rechtsetzens (S. 42-62) sowie bei Interpretationen des Rechts (S. 63-72); in den beiden letzten Abschnitten geht es um das rechthaberische Herausfordern des Rechts (S. 73-87) und um die Überwindung der Rechthaberei im Recht (S. 88-96). Zur Erläuterung seiner These, Recht beruhe auf Rechthaberei, zeigt der Verf. Rechthabereien in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung,

aber auch in anderen Bereichen, wie z.B. der Rechtswissenschaft, auf. Dabei trägt der Verfasser auch Material abseits recht(swissenschaft)licher Quellen zusammen (z.B. Wilhelm BUSCH über Rechthaber: „Leider sind dergleichen Strolche / Keine seltene Erscheinung. / Wer nicht taub, der meidet solche / Ritter von der eignen Meinung“ [14]).

Da „Begriff“ im Titel erscheint, hätte man zunächst Ausführungen zur Bedeutung (Semantik), Wortbildung (Morphologie) oder Herkunft und Entwicklung (Etymologie) der Begriffe Recht bzw. Rechthaberei erwartet. Beispielsweise hätte sich bei einer morphologischen Untersuchung des in diesem Buch zentralen Begriffs Rechthaberei herausgestellt, dass dieses Wort mit der Endung „-(er)ei“ zu einer Gruppe von Worten gehört, bei denen (punktuelles) Tun „in lästiger Weise wiederholt wird / in übertriebener Weise ausgeübt wird“ (Eckhard MEINEKE, *Das Substantiv in der deutschen Gegenwartssprache*. Heidelberg 1996 [Monographien zur Sprachwissenschaft 17], 394). Schon in GRIMMS Wörterbuch ist die Rechthaberei „das ungeordnete bestreben, recht zu haben oder recht zu behalten“ (Jacob und Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 8, Leipzig 1893, 418). Der Verf. spielt gern mit dieser negativen Konnotation des Begriffs Rechthaberei, ohne offen zu legen, dass diese durch das Suffix „-(er)ei“ bedingt ist. Je nach Zusammenhang wäre es möglich gewesen, das Gemeinte positiv oder ohne Wertung auszudrücken und Rechthaberei z.B. durch interessenorientierte Gestaltung und Anwendung von Recht zu ersetzen.

Den Deutschen wird nachgesagt, „rechthaberisch zu sein und zu versuchen, selbst aus geringfügigen Anlässen ihr vermeintliches Recht mit Hilfe von Anwälten und Gerichten durchzusetzen“ (Rudolf WASSERMANN, *Zur „Prozeßfreude“ der Bundesbürger*: NJW 48 [1995] 1943f, hier 1943). DIETZE ist es gelungen, Rechthabereien weit über den Gerichtsbereich hinaus aufzudecken. Zugleich stellt er Überlegungen an, wie durch bzw. trotz Rechthaberei Gerechtigkeit verwirklicht werden kann.

Franz KALDE, Paderborn

\* \* \*

21. ESDERS, Stefan / SCHARFF, Thomas (Hrsg.), *Eid und Wahrheitssuche. Studien zu rechtlichen Befragungspraktiken in Mittelalter und früher Neuzeit*. (Gesellschaft, Kultur und Schrift: Mediävistische Beiträge, Bd. 7) Frankfurt a.M.: Peter Lang 1999. 246 S., ISBN 3-631-34429-5.

Der vorliegende Band, aus einer Tagung des Graduiertenkollegs „Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter (Interdisziplinäre Mediävistik)“ der Universität Münster im Januar 1996 hervorgegangen, analysiert den Zusammenhang der Trias Wahrheitssuche – Eid – Schriftgebrauch anhand typischer Befragungssi-

tuationen in unterschiedlichen Verfahrensformen (fiskalischer Inquisitionsprozess, weltliche Rüge- und bischöfliche Sendgerichtsbarkeit, kirchliches Inquisitionsverfahren). Es geht näherhin um Befragungstechniken, die Stellung von Fragesteller und befragter Person, Strukturen der Kommunikation, um den Eid als Mittel der Wahrheitssicherung, die schriftliche Aufzeichnung der Befragungsergebnisse usw. – immer unter dem Skopus: Welche Zusammenhänge bestehen zwischen Verfahrensstruktur und Wahrheitsfindung.

Der Band enthält 7 Artikel: Stefan ESDERS / Thomas SCHARFF, „Die Untersuchung der Untersuchung. Methodische Überlegungen zum Studium rechtlicher Befragungs- und Weisungspraktiken in Mittelalter und früher Neuzeit“ (S. 11-47); Stefan ESDERS, „Regionale Selbstbehauptung zwischen Byzanz und dem Frankenreich. Die *inquisitio* der Rechtsgewohnheiten Istriens durch die Sendboten Karls des Großen und Pippins von Italien“ (S. 49-112); Udo GÖLLMANN, „Die ‚Inquisitionen‘ der englischen Könige im Hochmittelalter“ (S. 113-138); Thomas SCHARFF, „Auf der Suche nach der ‚Wahrheit‘. Zur Befragung von verdächtigen Personen durch mittelalterliche Inquisitoren“ (S. 139-162); Thomas HILDBRAND, „Aktualisierung von Recht im Spannungsfeld von Eid und Schriftbeweis. Überlegungen zum rechtspraktischen Handeln im 15. Jahrhundert“ (S. 163-190); Gadi ALGAZI, „Tradition als Gespräch der Ungleichen. Bauern und Herren in der spätmittelalterlichen Dorfversammlung“ (S. 191-210); Andreas HOLZEM, „Eid und Eidschwörer. Wahrheitssuche und Loyalitätsverpflichtung im frühneuzeitlichen Sendgericht“ (S. 211-236). Ein Verzeichnis der Autoren mit reichen Angaben zum jeweiligen Werdegang und wissenschaftlichen Werk (S. 237-238) sowie zwei Register „Personen und Orte“ (S. 239-243) und „Sachen“ (S. 243-246) runden den Band ab.

Im Hinblick auf die Schwerpunktsetzung der Zeitschrift DPM (Ehe- und Prozessrecht) sollen in dieser Rezension die Erkenntnisse in den 7 Artikeln in Vordergrund stehen, die für die heutigen Probleme der kirchlichen Gerichtsverfahren Erträge abwerfen. Dies ist insbesondere die Frage nach der spezifischen Leistungsfähigkeit des Eides zur Ermittlung der Wahrheit.

In allen Artikeln strahlt die Bedeutung der Anhörung als der wichtigsten Möglichkeit zur Wahrheitsermittlung auf. Hier ist im mittelalterlichen Inquisitionsverfahren, dessen Funktionsweise insbesondere GÖLLMANN und ESDERS in ihren umfangreichen Artikeln beleuchten, eine „Perfektionierung der Verhörtechniken nach psychologisch ausgefeilten Mustern“ (S. 154) zu beobachten. Die Neuerung des im 13. Jahrhundert gemeinkirchlich eingeführten Inquisitionsprozesses (nicht zu verwechseln mit der Ketzerinquisition als einer Zerrform dieses Verfahrenstypus) bestand darin, dass nach der Vereidigung der Person genau vorformulierte Fragen detailliert und wahrheitsgemäß beantwortet werden mussten. Der Reinigungseid der Partei behielt nur noch eine subsidiäre Funktion für den Fall, dass die nach psychologisch ausgefeilten Mustern

strukturierten „Verhöre“ kein eindeutiges Ergebnis brachten. Man hatte sich im Inquisitionsverfahren von einer explizit religiösen Sanktionierung des Verfahrens verabschiedet, wie sie früher in Form des Gottesurteils oder des Reinigungseides vorgelegen hatte. Die Befragung unter Eid ist in theologischer Hinsicht gegenüber Gottesurteil und Reinigungseid insofern gemildert, da hier nicht Gott selbst zum Urteil herausgefordert wurde, sondern der zu Befragende durch den Verweis auf Gott angehalten wurde, wahrheitsgemäß Auskunft zu geben und dabei sein Seelenheil nicht aufs Spiel zu setzen. HINKMAR VON REIMS hatte gelehrt, dass der Eid im Rechtsleben menschliche Erkenntnisdefizite ausgleichen könne, indem er kraft des Glaubens Unsichtbares sichtbar mache. Über ihn als Brücke könnten gleichsam Aussagen „mit rituell-verfahrensmäßig erhöhter Wahrheitswahrscheinlichkeit in den gerichtlichen Prozeß eingebracht“ werden (S. 180). Eine solche Maßnahme sei vor allem dort angezeigt, wo prozessrechtliches Wissen nicht aus anderen Quellen bezogen werden könne.

Zweifelsohne vermittelt der Band von ESDERS / SCHARFF eine Fülle von Zusammenhängen zwischen der Verfahrensstruktur und der Wahrheitsfindung vor Gericht. Nicht nur historisch Interessierte entdecken in dem nicht ganz billigen Werk lesenswerte Aussagen, was die Entwicklung der einen oder anderen Verfahrensart anbelangt, sondern auch z.B. die Mitarbeiter an den kirchlichen Gerichten vor allem unter dem Aspekt der Rationalität der unterschiedlichen, auf die Wahrheitsermittlung ausgerichteten Instrumente. Welche Rolle spielt für die Wahrheitsfindung die Befragungstechnik und die Interaktion zwischen Fragendem und Befragtem, welche der Eid, die schriftliche Konservierung des Gesagten oder Gefühlsäußerungen der vernommenen Person? Darauf findet man bei ESDERS / SCHARFF – beide Wissenschaftliche Assistenten für Mittelalterliche Geschichte an den Universitäten Bochum und Münster – manche Antwort aus der Geschichte.

Der kirchliche Richter, der den Eid im Ehenichtigkeitsverfahren vor allem in der Form des assertorischen Aussageeides „de veritate dictorum“ sehr häufig in den Akten vorfindet, könnte sich fragen: Warum setzt der Gesetzgeber in cc. 1532 CIC bzw. 1213 CCEO auf den promissorischen Eid vor der Vernehmung „de veritate dicenda“? Verrät die Prärogative für den promissorischen Voreid nicht das Misstrauen den Befragten gegenüber, von ihnen die Wahrheit nicht zu erfahren, und die Angst, hinters Licht geführt zu werden? Der kirchliche Richter, der das gesetzliche Regel-Ausnahme-Verhältnis umdreht und dem Nacheid den Vorzug gibt, hat dafür sicherlich gute Gründe: Er will ja nicht wissen, ob jemand zur Aussage bereit ist, sondern ob die getätigte Aussage wahr ist. Nicht eine Bereitschaft zur wahren Aussage trotz aller familiären, verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Bande soll unterstrichen werden, von der man dann eventuell aus „frommen“ Gründen (Helfen wollen zu einer

kirchlichen Trauung) doch abweicht, sondern die wahrheitsgemäß gemachte Aussage soll bekräftigt werden.

Und weiter: Ist die Funktion des Eides als Schaffung eines Übergangs von der Ebene des Gewissens auf die Ebene des Rechts in heutiger Zeit sachgemäß? Nach wie vor hat der kirchliche Richter die grundsätzliche Pflicht, Parteien und Zeugen einen Eid abzunehmen, nur beim Vorliegen einer „gravis causa“ kann er davon absehen (cc. 1532 u. 1562 § 1 CIC). Ist aber bei der heute vielfach anzutreffenden religiösen Indifferenz der Eid nicht oft eine Eselsbrücke? Gar mancher Zeitgenosse, der vor dem kirchlichen Gericht als Partei oder Zeuge aussagt, sieht seine Einbindung in eine „metaphysisch begründete Lebensordnung“ (S. 24) nicht (mehr), der Eid stellt für ihn kein Abschreckungsinstrument vor einer Falschaussage dar. Jeder kirchliche Richter wird deshalb gut daran tun, beeidete und unbeeidete Aussagen anhand der empirisch gesicherten Erkenntnisse der forensischen Aussagepsychologie auf ihre subjektive und objektive Zuverlässigkeit hin zu prüfen. Die Studie von ESDERS / SCHARFF zeigt, dass der Eid isoliert keine Allzweckwaffe für eine wahre Aussage sein kann. Statt einem inflationären und für ein gerechtes Urteil stets gefährlichen schematischen Gebrauch des Eides ist nur eine flexible Handhabung dieses Instruments als Beweisstütze zu verantworten. Wenn der Richter eine Eidesleistung zur Überzeugungsbildung heranzieht, muss er sich bewusst sein, dass ihr Einfluss auf den Beweiswert der Aussage entscheidend von der Persönlichkeitsstruktur des Aussagenden, seiner Religiosität und Gewissenhaftigkeit sowie von seinem Verantwortungsgefühl abhängt. Hinweise darauf sind jedoch bei der einmaligen Begegnung anlässlich der Vernehmung schwer zu erlangen. Hier gilt es, die anderen Chancen zur Informationsgewinnung im Verfahrenslauf zu nutzen und – falls erforderlich – weitere Informationsquellen heranzuziehen (z.B. ein pfarramtliches Zeugnis, das natürlich ebenso auf seine Qualität und Aussagekraft zu überprüfen ist). Der Eid ist „keineswegs ein Mittel, das in jedem Fall hilft, den Aussagen der Parteien und Zeugen vermehrt Gewicht einzuräumen, er muss für jede Person eigens gewichtet werden“ (MARGELIST, Stefan, Die Beweiskraft der Parteiaussagen im Ehenichtigkeitsverfahren. Rom 1997, 154).

Andreas WEIß, Eichstätt

\* \* \*

22. ESPELAGE, Arthur J. (Hrsg.), *CLSA Advisory Opinions 1994-2000*. Washington: Canon Law Society of America 2002. XXXIV u. 623 S., ISBN 0-9463616-92-1.

Nachdem die *Canon Law Society of America* bereits im Jahre 1995 in einem ersten Band die *CLSA Advisory Opinions 1984-1993* (zusammengefasst aus den jährlich erscheinenden *Roman Replies*) herausgegeben hat, setzt sie nunmehr

das begonnene Werk mit Stellungnahmen der Jahre 1994-2000 zu praktischen kirchenrechtlichen Fragestellungen fort. Dieser neue Band enthält über 255 Beiträge, die sämtliche Bereiche des lateinischen und manche des orientalischen Kirchenrechtes betreffen. Die Reihenfolge entspricht der der Canones, denen die einzelnen Fälle zugeordnet wurden; mitunter finden sich zu einer Fallkonstellation mehrere Darlegungen, die zum Teil konträre Positionen vertreten. Den Abschluss bilden zwei, sowohl den ersten wie den zweiten Band erschließende Indices: ein Canones-Register (S. 559-565) sowie ein *Index of Topics* (S. 567-623); es schließt sich ein Mitarbeiterverzeichnis an (S. 617-623). Mitarbeiter und somit Verfasser der einzelnen Beiträge sind 90, zumeist nordamerikanische Kanonisten (einzelne aus Australien, Neuseeland, Mexiko, Sambia, Schottland und Rom), die in kirchlichen Gerichten oder Verwaltungen bzw. in Forschung und Lehre tätig sind. – An dieser Stelle seien übersichtshalber nur die (S. 65) das Ehe- oder Prozessrecht betreffenden *Advisory Opinions* genannt:

- c. 19 CIC: Recht eines Katechumenen auf kirchliche Eheschließung (*Huels*, S. 1-2);
- cc. 787, 841, 865 CIC: Aufnahme eines Katechumenen in die Kirche vor Klärung seiner ehelichen Verhältnisse (*Koury*, S. 217-222);
- c. 851 CIC: Recht eines Katechumenen auf kirchliche Eheschließung (*Watters*, S. 100-101);
- c. 1055 CIC: (Un-)Möglichkeit einer kirchlichen Eheschließung nach einer Geschlechtsumwandlung (*Ingels, Robitaille*, S. 323-328);
- cc. 1058, 1063, 843 CIC: (Un-)Möglichkeit der kirchlichen Eheschließung eines katholischen mit einem zwar katholischen, aber ausdrücklich areligiös eingestellten Katholiken (*Manzelli*, S. 328-330);
- cc. 1066, 1102 CIC: Wille zur Unauflöslichkeit der Ehe und vorehelicher Ehevertrag (*DiNardo/Joyce*, S. 330-336);
- c. 1085 CIC: Nachweise bei einer *ligamen*-Sache (*Perry*, S. 337-338);
- cc. 1085, 1059, 11 CIC: (Un-)Möglichkeit der Führung eines Ehenichtigkeitsverfahrens als *ligamen*-Sache, wenn das die evtl. Nichtigkeit verursachende Eheband aus der zivilrechtlich annullierten Ehe zweier Nichtformpflichtiger resultiert (*Ingels, McKenzie*, S. 338-342);
- cc. 1085, 1686 CIC: Ehenichtigkeitsverfahren als *ligamen*-Sache bei mehreren Vorehen (*Manzelli*, S. 342-343);
- c. 1086 § 2 CIC: Ehehindernis der Religionsverschiedenheit zwischen einem Katholiken und einem Getauften, der einer nichtchristlichen Religion angehört (*Cogan*, S. 343-346);

- c. 1087 CIC: Zirkularschreiben der C CultSacr vom 6. Juli 1997 bzgl. der Wiederheirat verwitweter ständiger Diakone (*Morrissey*, S. 346-347);
- cc. 1087, 1047 CIC: Erfordernis der Heilung der Ehe eines verwitweten ständigen Diakons, der ohne Dispens erneut geheiratet hat (*Provost*, S. 347-348);
- cc. 1099, 1100 CIC: Den Willen bestimmender Irrtum bzgl. der Sakramentalität der Ehe, wenn der Pfarrer vorgab, nur einer zivilen Eheschließung zu assistieren (*Rapp*, S. 348-351);
- c. 1108 CIC: Voraussetzungen der Vollmacht eines lateinischen Diakons, der Ehe zweier orientalischer Katholiken zu assistieren (*Gallaro*, S. 351-352);
- c. 1108 CIC: Gültigkeit einer in einer Kapelle der Bruderschaft Pius X. geschlossenen Ehe in Abhängigkeit von der Mitgliedschaft der Brautleute und des Eheschließungsdatums (*Ingels*, S. 353-355);
- c. 1111 § 2 CIC: Gültigkeit einer Ehe, wenn der Ortspfarrer einen Priester der Nachbarpfarrei durch einen Laien beauftragt hat (*Bartchak, Beal*, S. 355-359);
- cc. 1113, 1114, 1684, 1085 CIC: Gültigkeit einer bei Vorliegen eines Ehenichtigkeitssurteils lediglich I. Instanz geschlossenen Ehe (*Koury*, S. 359-360);
- c. 1116 CIC: (Nicht-)Anwendbarkeit der Noteheschließungsform, um einem finanziellen Nachteil zu entgehen (*Huels*, S. 360-361);
- c. 1117 CIC: Formpflicht eines katholisch getauften, seit Kindheit aber protestantisch Erzeugenen (*Armstrong/Kellerman*, S. 361-363);
- c. 1117 CIC: Formfreiheit eines vor 1983 vom katholischen Glauben abgefallenen Katholiken bzgl. einer nach 1983 eingegangenen Ehe (*Donlon*, S. 363-365);
- c. 1117 CIC: Formpflicht eines deswegen zum Hinduismus übergetretenen Katholiken, um seine hinduistische Braut nach Hindu-Ritus heiraten zu können (*Mendonça*, S. 365-370);
- c. 1117 CIC: Formpflicht eines Partners, der das Faktum seiner katholischen Taufe nicht kennt (*Huels*, S. 370-371);
- cc. 1118, 1127 § 2 CIC: Unterscheidung zwischen Dispens von der Eheschließungsform und Erlaubnis zur Eheschließung außerhalb einer katholischen Kirche (*Pfnausch*, S. 371-373);
- c. 1120 CIC: Eheschließung konfessions- und religionsverschiedener Partner in einer Eucharistiefeier (*Huels*, S. 373-375);
- c. 1124 CIC: Formpflicht eines Katholiken, der die Glaubenspraxis aufgegeben hat (*Wellens*, S. 375-376);

- c. 1125 CIC: Erteilung der Erlaubnis zum Eingehen einer konfessionsverschiedenen Ehe durch den Ordinarius des Eheschließungsortes (*Robitaille*, S. 376-381);
- cc. 1127 § 2, 87 § 2, 1080 CIC: Dispens von der Eheschließungsform für zwei Katholiken durch den Diözesanbischof in besonderem Fall (*Green*, S. 381-383);
- cc. 1130-1132 CIC: Geheime Eheschließung angesichts staatlicher Gesetzgebung (*Easton/Lozano*, S. 383-387);
- cc. 1156-1161 CIC: Sanation einer Ehe durch den Diözesanbischof, die vor der Nichtigerklärung einer Vorehe geschlossen wurde (*Provost*, S. 387-388);
- cc. 1161, 1162, 1165 CIC: Umstände für die Ablehnung eines Sanationsgesuches (*Perkin*, S. 388-389);
- cc. 1419-1421 CIC: Unmöglichkeit der Ernennung eines erkennenden Richters durch den Gerichtsvikar (*Brewer*, S. 447-450);
- cc. 1420, 135, 1620 CIC: Ungültigkeit des Urteils eines vom Gerichtsvikar ernannten erkennenden Richters (*Doyle*, S. 450-451);
- c. 1421 CIC: Ungültigkeit des Urteils, das ein Laie als Einzelrichter gefällt hat (*Burke*, S. 451-452);
- cc. 1421-1422, 1435-1436 CIC: Fortsetzung der Tätigkeit eines aus dem priesterlichen Dienst geschiedenen Priesters als Richter oder Ehebandverteidiger (*Burke, Punderson*, S. 453-454);
- c. 1436 CIC: Möglichkeit der Entpflichtung eines Ehebandverteidigers innerhalb der Amtsperiode, für die er ernannt wurde (*Provost*, S. 454-457);
- c. 1447 CIC: Tätigkeit eines erkennenden Richters, der in einer Vorinstanz Vernehmungsrichter war (*Manzelli*, S. 458);
- cc. 1481, 1592, 1620 CIC: Bestellung eines Prokurators für eine nicht auffindbare und eine feindlich eingestellte Partei (*Morrissey*, S. 458-459);
- c. 1505 CIC: Vorlegen einer abgewiesenen Klageschrift bei einem anderen Gericht (*Easton*, S. 459-460);
- cc. 1513, 1514 CIC: Abänderung der Streitfrage (*Yanos*, S. 460-461);
- cc. 1517, 1524 CIC: Neueinführung oder Fortführung einer vom Kläger aufgegebenen Ehesache, deren Fortführung der Nichtkläger wünscht (*Wrenn, Read*, S. 461-463);
- cc. 1524, 1593 CIC: Klagerücknahme in II. Instanz (*Rinere*, S. 463-465);
- c. 1524 CIC: Klagerücknahme nach Fällung eines affirmativen Urteils in I. Instanz (*Manzelli, Cox*, S. 465-468);



- cc. 1536, 1679 CIC: Bedeutung eines gerichtlichen Geständnisses beim Klagegrund psychischer Eheunfähigkeit (*Manzelli*, S. 468-470);
- c. 1598 CIC: Bedeutung der Nichtigkeitssanktion bei unterlassener Aktenoffenlegung (*Manzelli*, S. 470-471);
- c. 1598 CIC: Verpflichtung zum Stillschweigen als Voraussetzung für die Akteneinsicht (*Muench*, S. 471-472);
- c. 1598 CIC: Befugnis eines Gerichtes II. Instanz, die Vorinstanz zur Gewährung der Akteneinsicht nach Urteilsfällung zu verpflichten (*Alvarez Campos, King*, S. 472-482);
- cc. 1608, 1598, 1622, 1620 CIC: Verwendung eines nicht offengelegten Aktenstückes im Urteil (*Mendonça*, S. 483-489);
- c. 1609 CIC: Beschränkung des Minderheitsvotums auf den Fall der Berufung (*Morrisey*, S. 489-491);
- cc. 1620, 7°, 1621, 1627 CIC: Nichtigkeitseinrede gegen das Urteil I. Instanz bestätigende Dekret, weil das Urteil nicht zugestellt wurde (*Punderson*, S. 491-492);
- c. 1626 CIC: Feststellung der Nichtigkeit eines Urteils von Amts wegen (*Naughton*, S. 493-494);
- cc. 1671, 1673, 1674, 1°, 1684, 1101 § 2, 1103 CIC: Ehe zweier Nichtchristen: Zuständigkeit für das Nichtigkeitsverfahren, Vorzug eines Verfahrens *in favorem fidei*, Ehrfurchtswang und Ausschluss der Treue als Ehenichtigkeitsgründe (*Mendonça*, S. 494-498);
- c. 1673 CIC: Zuständigkeit des Gerichtes der klagenden Partei bei Unauffindbarkeit des Nichtklägers (*Hesch, Vann, Manzelli*, S. 498-503, 508-511);
- c. 1673 CIC: Wechselseitige Zuständigkeit lateinischer und orientalischer kirchlicher Gerichte (*Provost*, S. 503-508);
- c. 1673 CIC: Zuständigkeit des Gerichtsvikars für die Erteilung der Zustimmung gem. 3° und 4° (*Robitaille*, S. 511-513);
- c. 1673 CIC: Angehen des Nichtklägers durch ein Gericht, das gem. 3° bzw. 4° zuständig werden will (*Manzelli*, S. 513-514);
- c. 1673 CIC: Pflicht eines zuständigen Gerichtes zur Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens (*Robitaille*, S. 515-518);
- cc. 1673, 1407, 1459 CIC: Durchführung eines Ehenichtigkeitsverfahrens in II. Instanz bei Fehlen der Zustimmung gem. c. 1673, 3° oder 4° in I. Instanz (*Robitaille*, S. 518-520);
- cc. 1674, 1415 CIC: Möglichkeit der Erhebung einer neuen Ehenichtigkeits-

klage, wenn zuvor ein Verfahren mit anderem Klagegrund negativ verlief (*Provost*, S. 520-521);

- cc. 1673, 1686 CIC: Anwendung der Zuständigkeitsregelung auf Dokumentenverfahren (*Rinere*, S. 522-523);

- c. 1682 § 2 CIC: Zumindest summarische Angabe der rechtlichen und faktischen Gründe im Bestätigungsdekret II. Instanz (*Manzelli*, S. 523-524);

- cc. 1682, 1683, 1440, 1620, 1° CIC: Zuständiges Berufungsgericht hinsichtlich eines in II. Instanz neu eingeführten Klagegrundes (*Mendonça*, S. 524-533);

- cc. 1740-1747 CIC: Nichtanwendung der Verfahrensnormen bei einem Pfarradministrator (*Amos*, S. 533);

- cc. 29, 34, 831 CCEO: Formpflicht einer lateinisch getauften Tochter eines lateinischen Vaters und einer orientalischen Mutter, die nach dem Tod des Mannes einen Christen ihrer eigenen Rituskirche geheiratet hat (*Donlon, Souckar*, S. 535-539);

- cc. 828, 916 CCEO: Zuständigkeit des lateinischen Pfarrers und Ordinarius für die Eheschließung orientalischer Christen (*Marini*, S. 549-551);

- cc. 828-830, 1372 CCEO: Rituszugehörigkeit und Zuständigkeit für die Eheschließung des Sohnes eines orientalischen Vaters und einer lateinischen Mutter, der mangels einer Kirche des Ritus des Vaters in der lateinischen Kirche getauft wurde (*Faris, Rachford*, S. 551-555).

Die bearbeiteten Anfragen entstammen der Praxis (pfarrliche Seelsorge oder Verwaltung, ordensrechtlicher Bereich, Diözesankurie) und spiegeln die Vielfältigkeit kirchlichen Lebens wider. Mitunter mögen es seltene Fallgestaltungen sein, doch sind auch diese keineswegs uninteressant. Um die Aufmerksamkeit des Lesers zu fokussieren, wird der jeweilige Sachverhalt zunächst kurz skizziert. In den einzelnen Stellungnahmen sind die einschlägigen Rechtsbestimmungen angegeben, die aktuelle Rota-Rechtsprechung und jüngere Dekrete der Apostolischen Signatur, soweit notwendig, berücksichtigt; diese werden sorgfältig und zumeist zutreffend ausgewertet. Bestehende unterschiedliche Rechtsauffassungen werden aufgezeigt und zumeist einer Bewertung des Verf. unterzogen. Die Argumentation ist in der Regel stringent und einsichtig, was nicht ausschließt, dass zu einzelnen Fragestellungen unterschiedliche Ergebnisse vorgelegt werden (z.B. zur Rituszugehörigkeit: S. 535-539). Die Ausführungen werden sehr oft durch Quellenbelege und weitere Literaturangabe bereichert; in Einzelfällen hätte man (weitere) bibliographische Angaben (z.B. S. 63, 469, 487) oder Informationen (z.B. Adresse des Ostkirchlichen Institutes Regensburg: S. 557) gewünscht. Zur Erhöhung der Aktualität finden sich – wenn erforderlich – Verweise auf Verlautbarungen und Stellungnahmen nach

dem ursprünglichen Erscheinen des Beitrages (S. 90, 157, 240, 363).

In Bezug auf die Zuordnung der Fälle zu einzelnen Canones kann man mitunter abweichender Meinung sein (so wäre z.B. die Stellungnahme zu *Environment and Art* [S. 215-216] statt unter c. 754 besser unter c. 455 oder c. 1216 aufgehoben); die Einordnung der Stellungnahme zu *Disposition of cremated remains* (S. 108-109) unter c. 417 ist offenkundig falsch. Das Vorhandensein unterschiedlicher Artikel zu derselben Thematik kann leider nur durch das Register erschlossen werden; obgleich spätere Stellungnahmen auf frühere Beiträge verweisen, wird nur die ursprüngliche Publikation in den Jahrgangsbänden, nicht aber die Fundstelle innerhalb des Sammelbandes genannt (z.B. S. 328, 508, 520, 537-539). Es fallen gelegentlich Fehler in der Absatzformatierung auf (z.B. S. 50, 141, 142, 305, 329, 348, 533), selten auch kleinere Ungenauigkeiten (c. 1753 [!]: S. 387; c. 1673 ist untergliedert in Nummern, nicht in Paragraphen: S. 518). Obgleich keine authentischen Interpretationen vorgelegt werden, sondern die Rechtsauffassungen einzelner Kanonisten, sind einige wenige *advisory opinions* sachlich zu hinterfragen, z.B. ob tatsächlich der Diözesanadministrator innerhalb des ersten Jahres der Vakanz des Bistums keine Diakone weihen kann (S. 67-68) oder ob zwischen einem Katholiken und einem nicht mehr einer christlichen Religion Angehörigen, aber Getauften das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit besteht (S. 343-346).

Insgesamt bietet der vorgelegte Band jedoch eine Fundgrube unterschiedlichster Fallkonstellationen, die jederzeit in der Praxis begegnen können. Er dürfte also sowohl das Interesse des Praktikers finden, als auch des wissenschaftlich tätigen Kanonisten.

Rüdiger ALTHAUS, Salzkotten

\* \* \*

**23. FAGIOLO, Vincenzo, *Miscellanea. Diritto canonico e pastoraltà*. (Studi Giuridici LIV) Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2001. 613 S., ISBN 88-209-7132-1.**

Unter diesem Titel wird die reiche Sammlung der Beiträge zum Kirchenrecht und zur Pastoral des bekannten italienischen Kanonisten, des im Jubiläumsjahre in Rom verstorbenen Kardinals Vincenzo FAGIOLO, – früher Präsident des Päpstlichen Rats für die Interpretation der Gesetzestexte – veröffentlicht.

Diese Sammlung wird durch ein kurzes Lebensbild des Kardinals eingeleitet. Dieses beschreibt den Verlauf seiner theologischen und kanonistischen Studien sowie seine in den Dikasterien der römischen Kurie langjährigen pastoralen Tätigkeit. Dem Lebenslauf des Autors folgt eine kurze Literatúrauswahl mit dem Verzeichnis seiner größeren Werke, die in den Jahren 1961-1998 veröffentlicht wurden.

Im vorliegenden Buch, das in vier Teile gegliedert ist, werden 63 Beiträge verschiedener literarischer und thematischer Art gesammelt, die Kardinal FAGIOLO in Büchern und in Zeitschriften in den Jahren 1957-1998 publiziert hat. Hier finden sich einfache Vorstellungen und Einleitungen zu den Werken anderer Autoren (Erster Teil, S. 9-49), aber auch die bei den kanonistischen und pastoralen Kongressen und Studientagungen gehaltenen Interviews und Ansprachen (Zweiter Teil, S. 53-163).

Außerdem finden wir Beiträge von größerer Bedeutung, die den Fragen des ehelichen, religiösen und priesterlichen Lebens; der Tätigkeit einiger berühmter italienischer Geistlichen (FELICI, CAPRILE, DI PAOLO, PONGELLI); der Kirche als „Mysterium“ und „Ministerium“ der Einheit und schließlich dem Verhältniss zwischen Kirche und Staat gewidmet sind.

Sicherlich ist die Rezension aller in dieser Festschrift gesammelten Beiträge nicht von besonderem kirchenrechtlichen Interesse, weil sie thematisch nicht zusammenhängen, aus unterschiedlichen Disziplinen stammen und schließlich nicht alle von derselben wissenschaftlichen Qualität sind.

Trotzdem können einige in dieser Sammlung vorgelegten Beiträge für den Kanonisten von Interesse sein, insbesondere die über die wissenschaftliche Aktivität des Kurienkardinals Pericle FELICI, der unter anderem das Amt des Generalsekretärs des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die Revision des Kodex des Kanonischen Rechts ausgeübt hat (S. 198-200; 257-297). Außerdem können auch die Beiträge, die von der Mitverantwortung und Solidarität in der kirchlichen Gesetzgebung (S. 297-311) oder die vom Naturgesetz in der Enzyklika von Papst JOHANNES PAUL II. *Veritatis splendor* (S. 311-319) handeln, von Bedeutung sein.

Die spezifischen Studien, die das Kanonische Recht betreffen, sind wegen ihres Inhalts und wissenschaftlichen Werts von größerem Interesse.

Von diesen können wir die drei noch unter dem Kodex 1917 veröffentlichten, aber schon von den Ideen des Konzils geprägten Artikel erwähnen: *La carità pastorale secondo la legislazione della Chiesa*, in dem die pastorale Barmherzigkeit als die Voraussetzung der Wirksamkeit jeder Aktivität und Mission des Bischofs sowie des Pfarrers gesehen wird (S. 341-363); *Il „consilium presbyterale“* der die Entwicklung der Norm des Konzils bezüglich der Errichtung des Priesterrats in den Diözesen behandelt (S. 364-387), und *Gli stati giuridici delle persone nella Chiesa*, wo die kanonistischen Fragen über die Person in der Kirche im Rahmen der Kategorie Beziehung-Communio erörtert werden (S. 388-402).

Die anderen acht Artikel sind dem Neuen Kodex des Kanonischen Rechts (*Le nouveau Code de Droit canonique et sa structure*; S. 402-428), einigen Problemen im Bereich des Rechts der Ordensleute (*Lo stato giuridico dei*

consacrati per la professione dei consigli evangelici; S. 428-436) und in besonderer Weise den Fragen über das Bischofsamt, die Kollegialität der Bischöfe und deren Synode gewidmet (L'episcopato: sacramentalità, collegialità, ministero secondo il CIC; S. 437-476; Paolo VI e la collegialità episcopale nell'evoluzione legislativa canonica; S. 590-605; Il „Synodus episcoporum“: origine, natura, struttura, compiti; S. 549-589).

Schließlich beschäftigen sich drei Artikel mit den Fragen des kirchlichen Eherechts, und zwar mit der Ehevorbereitung, mit den Wesenselementen der Ehe und mit den Rechten des Ungeborenen: La preparazione al matrimonio. Normativa canonica per una pastorale matrimoniale (S. 499-536), Le proprietà essenziali del matrimonio (S. 476-499), I diritti del nascituro secondo la legislazione canonica ed il magistero della Chiesa (S. 536-548).

Es geht in der Tat um vertiefte Studien bezüglich der aufgeworfenen Probleme, die auch zur wissenschaftlichen kanonistischen Entwicklung beitragen und die von einer langjährigen persönlichen Erfahrung des Autors als Dozent an der Universität und im Dienst in den Dikasterien der römischen Kurie angereichert sind.

Deswegen ist ihre Veröffentlichung in den Miscellanea von großem Nutzen und bewahrt ihren Wert auch für die zukünftigen kanonistischen Forschungen zur obengenannten Thematik.

Antoni STANKIEWICZ, Rom

\* \* \*

**24. FINOCCHIARO, Francesco, *Il matrimonio nel diritto canonico*. (Corso di diritto canonico) Bologna: Il Mulino 2001. 146 S., ISBN 88-15-08291-3.**

Dieses Lehrbuch behandelt in acht Kapiteln die Ehe im Kirchenrecht, wobei sich das erste Kapitel (S. 7-28) mit dem Zusammenhang von Ehe und Recht beschäftigt und die entsprechenden Themenkreise wie menschliches und göttliches Recht sowie Natur der Ehe behandelt. Der Verf. verteidigt die vertragliche Natur der Ehe und vertritt die wohl nicht allgemein akzeptierte These, eine religionsverschiedene Ehe hätte für den katholischen Partner auch sakramentale Natur (S. 15-16). In einer Art Exkurs wird auf Geburtenkontrolle sowie die Enzyklika *Humanae vitae* PAULS VI. eingegangen (S. 24-26). Im weiteren geht es um die Kirche und die zivile Scheidung, die akzeptiert werden kann bei Ehen, die für die katholische Kirche ungültig sind. Es fehlt ein Hinweis darauf, dass die zivile Scheidung auch ein Weg sein kann, die materiellen Folgen einer Trennung von Tisch und Bett zivilrechtlich zu regeln, wo die staatliche Rechtsordnung keine anderen Wege dazu bereithält.

Das zweite Kapitel befasst sich mit dem Recht auf Eheschließung und den Ehehindernissen (S. 29-51). Zuerst geht es um die Vorbereitung zur Eheschließung. Bezüglich des Rechts auf Eheschließung verneint der Verf. ein eigentliches subjektives Recht, weil die erlaubte Eheschließung in bestimmten Fällen von einer Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Autorität abhängt, und verwendet stattdessen den Begriff „berechtigtes Interesse“ („interesse legitimo“; S. 32). Doch gilt auch für die Eheschließung c. 843 § 1 CIC: Die geistlichen Amtsträger dürfen die Sakramente denen nicht verweigern, die gelegen darum bitten, in rechter Weise disponiert und rechtlich an ihrem Empfang nicht gehindert sind. Schließlich wird auf die einzelnen Ehehindernisse eingegangen.

Im dritten Kapitel geht es um die eigentliche Eheschließung (S. 53-68): Feier, Ehepartner, Amtsdieners, Ritus, Stellvertreter, Eheschließung durch Stellvertreter und Eintragung zählen zu den behandelten Stichwörtern. In der Anm. 11 (S. 62-63) weist der Verf. darauf hin, dass in Italien viele Traugeistliche ihrer Pflicht, auf die zivilrechtlichen Folgen der kirchlichen Eheschließung nach der eigentlichen Trauungsakt und vor den Fürbitten hinzuweisen, nicht nachkommen.

Im folgenden Abschnitt geht es um den Ehekonsens (S. 69-97), wobei auch die Frage des Zusammenhangs von Konsens und Vollzug der Ehe eine Rolle spielt. Der Verf. stellt fest, dass mit der künstlichen Befruchtung die Ehe nicht vollzogen ist (S. 74-75). Bei den Ausführungen über die psychisch bedingte Konsensunfähigkeit wird – wie an anderen entsprechenden Stellen auch – auf zahlreiche Urteile der römischen Rota und italienischer Regionalgerichte verwiesen, was das Werk nicht nur für Studenten sondern auch für Richter kirchlicher Gerichte interessant macht. An mehreren Stellen wird auf den Einfluss der HIV-Infektion bzw. der daraus resultierenden Erkrankung an AIDS auf die Eheschließungsfähigkeit eingegangen (S. 77 Anm. 13 – mangelhaftes Urteilsvermögen; S. 89 – Irrtum; S. 91 – arglistige Täuschung). Allerdings müsste auch die grundsätzliche Frage gestellt werden, ob ein HIV-Infizierter überhaupt eine gültige Ehe schließen kann, da er beim jetzigen medizinischen Stand, die Ehe nicht humano modo vollziehen kann, ohne den Partner dem Risiko der Ansteckung mit einer tödlichen Krankheit auszusetzen. Wenn der Verf. in Anm. 43 (S. 95) darauf hinweist, dass das MP *Crebrae allatae* von 1949 in c. 83 das Hinzufügen einer Bedingung bei der Eheschließung verboten hat, sollte auch erwähnt werden, dass der CCEO die bedingte Eheschließung grundsätzlich für ungültig erklärt (vgl. c. 826 CCEO).

Das fünfte Kapitel hat den Titel: Die Gültigmachung der Ehe (S. 99-103) und beschreibt die Umstände, unter denen, und die üblichen Wege, wie eine ungültige Ehe gültig gemacht werden kann.

Im sechsten Kapitel geht es um die Wirkungen der Ehe (S. 105-111), im siebten um die Auflösung (S. 113-122). Neben der Auflösung einer nicht vollzogenen Ehe durch päpstlichen Gnadenakt, dem paulinischen Privileg, der Auflösung bei Polygamie und Polyandrie erwähnt der Verf. auch die ipso iure erfolgte Auflösung einer nicht vollzogenen Ehe durch öffentliche ewige Gelübde in einem Religioseninstitut, was vom Konzil von Trient (sessio XXIV, c. 6 de sacramento matrimonii) eingeführt wurde.

Das letzte Kapitel bietet einen Überblick über das Ehenichtigkeitsverfahren (S. 123-137). Für den deutschsprachigen Leser ist dabei der Überblick über die Organisation der kirchlichen Gerichte Italiens wohl der interessanteste Teil.

Literaturangaben finden sich in den Fußnoten und – nach Themenbereichen geordnet – in einem eigenen Literaturverzeichnis am Schluss des Buches. Es handelt sich um ein interessantes und unter Berücksichtigung des Umfangs umfassendes Lehrbuch zum kanonischen Eherecht, das nicht nur einen ersten Einblick sondern auch den Weg zur Vertiefung einzelner Fragen aufzeigt, beispielsweise dadurch, dass der Verf. immer wieder der Frage nachgeht, ob bestimmte eherechtliche Normen göttlichen oder menschlichen Rechts sind.

Markus WALSER, Vaduz

\* \* \*

**25. FUMAGALLI CARULLI, Ombretta, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*. Con cinque lezioni magistrali di: Giovanni Battista RE, Crescenzo SEPE, Mario Francesco POMPEDDA, Jean-Louis TAURAN, Julián HERRANZ (Diritto-Ricerche). Milano: Vita e Pensiero Editrice 2003. 99 S., ISBN 88-343-0977-4.**

Die Autorin des Buches, verheiratet und Mutter von zwei Kindern, gehört zu den führenden Persönlichkeiten der italienischen Laien-Kanonistik. Sie folgte im Jahr 1980 ihrem Lehrer Orio GIACCHI auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der katholischen Universität *Sacro Cuore* in Mailand. Im Jahr 1981 schlug sie die politische Laufbahn ein. Sie war die erste Frau im Obersten Rat der Justizverwaltung („Consiglio Superiore della Magistratura“, 1981-1986), anschließend Parlamentsabgeordnete (1987-1996) und schließlich Senatorin der Republik (1996-2001). Von 1993 bis 2001 wirkte sie als Regierungsmitglied in verschiedenen Funktionen und widmet nun wieder ihre ganze Kraft der Lehre und Forschung im Bereich des kanonischen Rechts. Am 3. Mai 2003 wurde sie von Papst JOHANNES PAUL II. als erste Vertreterin der Kirchenrechtswissenschaft in die Päpstliche Akademie der Sozialwissenschaften berufen.

Die Vielfalt der juristischen und politischen Erfahrung der Autorin spiegelt auch das vorliegende Buch, welches sich in zwei Sektionen teilt: die erste ver-

tieft die vier Themenbereiche Kirche und Recht, die Verfassungsstruktur der Kirche, die allgemeinen Prinzipien des kanonischen Eherechts, Kirche und Welt. Diese Themen wurden von der Autorin während ihrer Kirchenrechtsvorlesung im Studienjahr 2001/2002 angesprochen, und erheben keineswegs den Anspruch, diese großen Themenbereiche auszuschöpfen. Die zweite Sektion enthält fünf Vorträge, die im Rahmen derselben Lehrveranstaltung von hochrangigen Vertretern der Römische Kurie gehalten wurden. Kardinal Giovanni Battista RE sprach über die Verfassungsstruktur der Kirche zwischen Päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität, Kardinal Crescenzo SEPE über das Missionsrecht zwischen Evangelisierung und interreligiösem Dialog, Kardinal Mario Francesco POMPEDDA über die Gerichtsbarkeit in der Kirche, Erzbischof Jean Louis TAURAN über die Präsenz des Apostolischen Stuhls in den internationalen Organisationen und Julian HERRANZ über die Begründung und die Aktualität des kanonischen Rechts.

Auf jeden Vortrag, der feierlich vom Rednerpult der Aula Magna gehalten wurde, folgte eine Debatte in Form der parlamentarischen Fragestunde: eine Minute für die Frage und drei für die Antwort. Die Fragestunde wurde jeweils von einem bekannten Journalisten einer Zeitung oder Zeitschrift eingeleitet und moderiert. Dabei wurden die Fragen nicht nur von Studenten, sondern auch von Vertretern des Wirtschaftslebens, der Diplomatie, der Kultur, der Vereine, der Massenmedien, der kirchlichen Einrichtungen usw. gestellt. Mit ihren oft bewusst provokanten Fragen erlaubten sie es den Vortragenden, auf Fragen besonderer Aktualität Bezug zu nehmen. Obwohl viele der behandelten Themen nicht unmittelbar das Ehe- oder Prozessrecht betreffen, sind sie dennoch für die kirchliche Gerichtsbarkeit vor allem in Bezug auf die Gesetzeslücken, die Rechtsanalogie sowie die kanonische Billigkeit als die gesamte Rechtsordnung einschließlich des Ehe- und Prozessrecht durchdringende Fragen von grundlegender Bedeutung.

Die Autorin geht von der Überzeugung aus, dass das Kirchenrecht in seiner kirchlichen, sozialen und kulturellen Bedeutung unterschätzt wurde und wird. Sogar in den Seminarien als bevorzugten Orten der Vorbereitung auf den kirchlichen Dienst wird der Rechtswissenschaft nur eine geringe Bedeutung zugemessen, obwohl sie über den innerkirchlichen Bereich hinaus eine Dialogfunktion mit der Außenwelt ausüben könnte.

In der Gegenwart kann gerade die Herausforderung der Globalisierung neues Interesse für die Kirche und die von ihr entwickelten Formen der Leitungsgewalt wecken. Die Beobachter der gesellschaftlichen Entwicklung fragen sich, wie der Globalisierungsprozess in geordnete Bahnen gelenkt werden kann. Dabei findet die einzige gegenwärtig existierende globale Regierung, jene der katholischen Kirche, Interesse von Seiten der Rechtswissenschaft. In der Ela-



stizität ihrer Regierungsstruktur und ihrer Gesetzgebung liegt einer der Gründe für ihre nunmehr zweitausendjährige Vitalität.

Fast dreißig Jahre nach dem Konzil gibt es Menschen, die nach einem neuen Konzil rufen, wie dies dreißig Bischöfe, vor allem aus Brasilien, im April 2002 taten. Sie wünschten sich ein Drittes Vatikanum, welches alle christlichen Konfessionen umfassen sollte, um gemeinsam jene Fragen zu lösen, in denen Unterschiede bestehen: die Frage des Päpstlichen Primats, der Frauenordination, des priesterlichen Zölibats, der Wiederverheiratung der Geschiedenen usw. Die Autorin verzichtete auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit nur einzelnen Aspekten der geltenden kanonischen Gesetzgebung und widmete sich bloß jenen, die für die konziliare Erneuerung von besonderer Bedeutung sind.

Das erste Kapitel stellt die Frage nach der Begründung des kanonischen Rechts (S. 5-14), ausgehend von den Angriffen einzelner seiner Gegner: Martin LUTHER, Rudolph SOHM aber auch einzelne katholische Bischöfe während des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihren Klagen über die formalistische und bürokratische Anwendung des CIC/1917. Der schärfste Angriff auf das kanonische Recht erfolgte in jüngster Zeit durch die so genannte 68-er Generation. Das kanonische Recht wurde als Ausdruck des institutionellen Aspekts der Kirche verstanden, der auf ein Minimum reduziert werden sollte, um der dienenden Natur des Christentums zum Durchbruch zu verhelfen. Die Hierarchie sollte sich all dessen entledigen, was als Instrument zentraler Macht verstanden werden könnte: das diplomatische Korps, die Vatikanischen Museen, die Schweizergarde, die vatikanischen Pässe, das Vermögen des Apostolischen Stuhls, die Vatikanbank und natürlich auch die kanonische Rechtsordnung.

Nach der Darlegung der Angriffe auf das kanonische Rechtordnung folgt im zweiten Kapitel die Antwort, welche durch die neue Gesetzgebung der lateinischen Kirche (CIC) und der Ostkirchen (CCEO) erfolgte (S. 15-24).

Das dritte Kapitel (S. 25-36) handelt von der Aufgabe der Rechtsordnung in der Heilsökonomie der Kirche. Sie ist in der Vernunftgemäßheit (*rationabilitas*) der Norm grundgelegt, ein Gedanke, der vom kanonischen Recht in alle kontinentalen Zivilrechtssysteme übernommen wurde. Doch darf nicht übersehen werden, dass sie in der kanonischen Rechtsordnung Besonderheiten aufweist. Sie ist nicht allein in der natürlichen Vernunft, sondern in der Übereinstimmung von göttlichem und menschlichem Recht grundgelegt. Sie geht damit über die logische Vereinbarkeit der Normen und die Übereinstimmung mit geschichtlichen Erfordernissen hinaus und besteht in der grundlegenden Treue gegenüber den Prinzipien des göttlichen Rechts. Damit verbindet sie göttliches und dem menschliches Recht.

Das vierte Kapitel handelt vom Gesetz und seiner Interpretation (S. 37-50), während sich das fünfte den ergänzenden Rechtsquellen im Allgemeinen und

dem Gewohnheitsrecht im Besonderen widmet (S. 51-62). Der geltende c. 19 bedeutet eine Neuheit gegenüber dem c. 20 des CIC/1917. Er betont, dass die Gesetzeslücke keineswegs nur durch das Fehlen einer entsprechenden Norm in der universalen und partikularen Gesetzgebung verursacht sein kann, sondern auch durch das Fehlen einer ergänzenden Gewohnheit. Das bedeutet, dass keineswegs nur die vom historischen Gesetzgeber erlassenen Normen eine Rechtsquelle darstellen, sondern auch die ständige Wiederholung ein und derselben Handlungsweise mit der Überzeugung, dies sei so rechtens. Im Rahmen der *Analogia iuris* wird nicht auf ein für ähnliche Fälle erlassenes Gesetz verwiesen, sondern auf allgemeine Prinzipien der Rechtswissenschaft, die durch Abstraktion dem positiven Recht oder den Grundprinzipien der kanonischen Rechtsordnung oder den alten *regulae iuris* entnommen werden können.

Zu den Grundprinzipien gehört die Billigkeit (*aequitas canonica*), die Ausdruck jener Menschlichkeit, jenes Erbarmens und jener christlichen Nächstenliebe ist, welche der kanonischen Rechtsordnung in ihrem Wesen und in ihren Zielen eigen sind. Das Beiwort kanonisch liegt nicht einfach in der Tatsache begründet, dass sie innerhalb der kanonischen Rechtsordnung Anwendung findet, sondern auch in der wesentlichen Qualifizierung dieser Einrichtung, welche sie von ähnlichen Einrichtungen anderer Rechtssysteme unterscheidet.

Die vertiefte Untersuchung der Rolle der *aequitas* in der kanonischen Rechtsordnung führt zur Feststellung ihrer Nähe zum angelsächsischen Verständnis. Es konnte nachgewiesen werden, dass die *equity* der englischen Rechtsordnung von der kanonischen *aequitas* abgeleitet wurde. Sie ist eines der wichtigsten Instrumente, welche es erlauben, auf dem Weg der Interpretation jene Starrheit der Rechtsregeln zu überwinden, die für das Prinzip der Legalität kontinentaleuropäischer Tradition typisch sind. Die Autorin zitiert dazu das Proemium zum *Ius canonicum universum* von Anaklet REIFFENSTUEL, welcher von *ratio legis* nur dann spricht, wenn sie *aeterna et immutabilis* ist, sich aber zugleich auf die *aequitas naturalis* stützt. Es gibt also keine *ratio legis* ohne Grundlegung in der *aequitas*. *Aequitas* ist die höchste Norm oder, mit Kelsen ausgedrückt, die Grundnorm. Sie findet ihren Ausdruck besonders in der Verwaltungspraxis der Ämter, Räte, Gerichte und Kongregationen und der Rechtsprechung der Gerichte des Apostolischen Stuhls, welche eine ergänzende Rechtsquelle darstellen, die das kanonische System dem angelsächsischen *case law* annähert.

Das siebte Kapitel beschäftigt sich mit der Elastizität der Normen. Neben der formellen muss die substantielle Gewissheit gesucht werden, welche nicht nur der Erreichung des höchsten Ziels der Rechtsordnung, des Seelenheils dient, sondern auch dem doppelten Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, das nach BERLINGÒ die *legalità originaria*, die ursprüngliche Legalität wiedergibt und erlaubt, in der *aequitas canonica* die höchste Norm zu erkennen. Über die Bil-

ligkeit und die Dissimulation hinaus, die als solche weder im CIC/1917 noch im CIC/1983 erwähnt werden, können auch die vom Kodex geregelte Gewohnheit *contra legem*, die Dispens und das Privileg als Ausdruck des Prinzips der *oikonomia* in der kanonischen Rechtsordnung und damit der Fähigkeit der Kirche verstanden werden, direkt ihre Heilsmission im Dienst des Menschen auszuüben. Sie stellen einen Schlüssel für die Lektüre der gesamten Rechtsordnung dar und verleihen ihr eine eigene Dynamik und Dauerhaftigkeit, die in den staatlichen Systemen undenkbar ist.

Die Dispens kann als *relaxatio legis ante factum* oder als *relaxatio legis post factum* angewandt werden: d.h. bevor die rechtlich bedeutsame Handlung vorgenommen wird oder durch Derogation der aus dem Gesetz hervorgehenden Verpflichtung *post factum*. Die *relaxatio ante factum* befreit von der Notwendigkeit der Einhaltung des Gesetzes. Ein wichtiges Beispiel für die *dispensatio post factum* ist die Eheauflösung wegen Nichtvollzugs. Das Eheband entsteht als unauflösliches Band. Die Unauflöslichkeit bleibt als allgemeines Kirchengesetz erhalten. Ist die Ehe nicht vollzogen worden, kann dieses Gesetz aufgehoben werden, so dass die Subjekte ihren freien Status wiedererlangen. Dazu genügt nicht allein die Binde- und Lösegewalt des Papstes, sondern es bedarf auch eines gerechten Grundes. Weiters ist die *relaxatio legis* ein wesentliches Instrument für die stets notwendige Wiederherstellung der *communio* innerhalb der Kirche, die als solche nicht von jeglicher juristischen Form absehen kann.

Von *dissimulatio* spricht man hingegen dann, wenn die kirchliche Autorität angesichts einer Verletzung der Norm aus Mitleid die Augen verschließt und keine Sanktion verhängt. Dabei ist festzuhalten, dass die Dissimulation stets illegitim bleibt. Die Sanktion wird nur in der Erwartung aufgeschoben, dass das Subjekt sich bekehrt und zu einer legitimen Verhaltensweise zurückkehren wird. Die sofortige Gesetzesanwendung hätte hingegen negative Folgen. Während die Dispens jegliche negative Wirkung des Verhaltens aufhebt, entschuldigt die *dissimulatio* nicht von der Sünde. Sie kann nur angewandt werden, wenn sie kein Ärgernis hervorruft. Im Verhältnis Kirche und Staat wird die Dissimulation zur Toleranz. Die Kirche reagiert nicht mit den ihr zur Verfügung stehenden rechtlichen Mitteln gegen ein staatliches Gesetz, das gegen ihre eigenen Prinzipien verstößt, in der Erwartung, die staatliche Autorität werde ihre Position überdenken.

Als ein die Ehehindernisse betreffendes Beispiel der Dissimulation wird von der Autorin die Dekretale Papst ALEXANDER III. *Significatum est* zitiert. Sie antwortet auf die Anfrage eines Bischofs, ob sich die Subdiakone als gültig verheiratet betrachten können, obwohl ihre Ehe nach geltendem Recht nichtig ist. ALEXANDER III. antwortete, ihre Ehe sei zweifellos ungültig, aber der Bischof müsse diese Ungültigkeit nicht unbedingt erklären. Er solle im konkreten Fall nachforschen, ob der Subdiakon in der Lage ist, jegliche Geschlechtsge-

meinschaft zu meiden. Gelingt ihm dies nicht, soll die kirchliche Autorität in der Hoffnung darauf schweigen, er würde sich bessern. Es sei das geringere Übel, die illegitime Beziehung zu einer einzigen Frau zu tolerieren als die Promiskuität hervorzurufen, die aus dem Verlassen der Konkubine folgen würde. Das Verhalten des Diakons bleibt allerdings rechtswidrig. Es wird nur die Verhängung der Sanktion auf unbestimmte Zeit verschoben.

Das achte Kapitel (S. 95-104) ist dem kirchlichen Verfassungsrecht gewidmet. Es handelt auch vom Projekt der *lex Ecclesiae fundamentalis*. Das neunte Kapitel (S. 105-118) legt das Verfassungsprinzip der Gleichheit vor dem Gesetz nach den Normen des CIC und des CCEO dar, während das zehnte Kapitel dem Laien in der Kirche (S. 119-140) und das elfte der kirchlichen Leitungsgewalt (S. 141-164) gewidmet ist.

Der fünf Kapitel umfassende dritte Teil handelt als einziger direkt vom kanonischen Eherecht (S. 173-240). Die sexuell-prokreative Sicht des CIC/1917 wurde durch die personalistische Sicht des CIC/1983 überwunden. Sie wurde bereits in der Lehre und Rechtsprechung vor dem Konzil grundgelegt. FUMAGALLI CARULLI zitiert dazu Arturo Carlo JEMOLO, der in den vierziger Jahren die Frage stellte, ob die in der Absicht, den Partner zu quälen, eingegangene Ehe als gültig zu betrachten sei, selbst wenn der CIC/1917 dazu schweigt. Die Antwort der Kanonistik auf diese Frage war bis zum Zweiten Vatikanum stets negativ. Sie sah auf der Grundlage der Norm von 1917 keine Nichtigkeitsgründe vor, die auf diese dramatische Hypothese passen. Demnach war die Ehe selbst dann gültig, wenn jemand die Liebe so radikal ausschloss, dass er es sich zum Ziel machte, dem Partner das Zusammenleben unerträglich zu machen. Erst das Zweite Vatikanum versuchte die ehelichen Liebe zur *ratio communis* der Ehegüter zu verwandeln. Die Stimme einzelner Rotarichter, die bereits in den siebziger Jahren ihre Ansicht ausdrückten, das Fehlen der ehelichen Liebe würde auch auf das Wesen der Ehe einwirken, blieb allein, da der rechtliche Gehalt abstrakter Ausdrücke wie *bonum coniugum*, *amor coniugalis* und *communio vitae et amoris* nicht auf eine allgemein akzeptierte Art und Weise definiert werden konnte.

Im dreizehnten Kapitel (S. 191-202) drückt die Autorin ihr Bedauern darüber aus, dass die rechtliche Bedeutung des *bonum coniugum* noch nicht ausreichend erfasst worden sei. Die Verspätung zeigt sich besonders in der Jurisprudenz der verschiedenen lokalen kirchlichen Gerichte, die kaum darauf Bezug nehmen. Die wichtigste rechtliche Konkretisierung fand das *bonum coniugum* im Sinne einer Aufwertung der Person des Partners in der Kodifikation einer Norm bezüglich der psychischen Unfähigkeit. Die Interpretation des c. 1095 im Licht der doppelten *ordinatio ad bonum coniugum* sowie der *ordinatio ad proles generationem et educationem* führt zu einer klareren Abgrenzung der psychischen Unfähigkeit. Die weitere Konsequenz der *ordinatio ad bonum co-*

*niugum* liegt in der Überwindung der reduktiven Sicht der physischen Impotenz. In diesem Bereich der auflösenden Ehehindernisse löst c. 1084 jeglichen Zweifel, dass die Ungültigkeit lediglich die kopulative Impotenz betrifft, hingegen keine direkten Auswirkungen auf die Zeugungsfähigkeit hat.

FUMAGALLI CARULLI meint, dass der neue Nichtigkeitsgrund des Ausschlusses des *bonum coniugum* durch positiven Willensakt im c. 1101 § 2 implizit enthalten ist. Diese Norm spricht direkt weder vom Ausschluss des *bonum coniugum* noch des *ius ad vitae communionem*, während sie in Bezug auf diesen Punkt auf der Grundlage einzelner vorausgehender Rotaufteile deutlicher sein hätte können. Der Ausschluss des *bonum coniugum* kann im konkreten Fall auch als Ausschluss der Ehe als solcher und damit als Totalsimulation verstanden werden. FUMAGALLI CARULLI siedelt ihn jedoch im Normalfall im Bereich der Partialsimulation als Ausschluss eines Wesenselements gemäß c. 1101 § 2 an. Sie nennt folgende Beispiele: eine Heirat aus Hass, um dem Partner Leid zuzufügen; eine Heirat unter Ausschluss einer Gefühlsbeziehung mit dem Partner; die Heirat einer schwerkranken Person ausschließlich wegen der Aussicht auf eine große Erbschaft; der Vorbehalt des Rechts auf homosexuelle Beziehungen usw. Schließlich drückt die Autorin ihren Wunsch nach einer expliziten Kodifikation des Ausschlusses des *ius ad vitae communionem* oder des *ius ad ea quae essentialiter constituunt vitae communionem* aus.

Das vierzehnte Kapitel (S. 203-210) beschäftigt sich mit der Ehe als Sakrament. Der Willensvorbehalt gegen die sakramentale Würde der Ehe muss unter Berücksichtigung der Einheit von Vertrag und Sakrament sowie auf der Grundlage der Schöpfungsordnung und der Heilsgeschichte gesehen werden. Es führt nicht nur der ungültige Vertrag zum Fehlen der Sakramentalität, sondern auch der Ausschluss der Sakramentalität zur Nichtigkeit des Vertrags. Die ausdrückliche Intention gegen das Sakrament nimmt der *intentio generalis* zur Eingehung einer gültigen Ehe ihre Kraft.

Das fünfzehnte Kapitel handelt von den Wesenseigenschaften der Ehe (S. 211-222). Die Ausnahmen von der Unauflöslichkeit sind taxativ und lassen keine extensive Interpretation zu, wie die Debatte zeigt, welche unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanum mit großer Intensität geführt wurde. Diese Lehre versuchte im Namen des Konzils, die Auflösung wegen Nichtvollzug und jene zugunsten des Glaubens neu zu verstehen.

Sie dehnt die Auflösung auf Grund des *favor fidei* auf Ehen zwischen zwei Getauften, die ihren christlichen Glauben nicht intensiv leben und aus verschiedenen Gründen keine echte Gemeinschaft des Lebens und der Liebe verwirklichen konnten, aus. Es handelt sich um den radikalsten Vorschlag im Zusammenhang des nachkonziliaren Eherechts. Würde er in die Tat umgesetzt, dann würde er die Unauflöslichkeit des Ehebandes und damit eine der Grundlagen des kirchlichen Eherechts unwirksam machen. Das Risiko ist doppelt: 1)

es wird aus der sakramentalen Ehe eine nur für eine Elite von Personen zugängliche Einrichtung; 2) es wird andererseits der Probeehe, wenn nicht überhaupt der Scheidung, im Namen höchster Ideale Tür und Tor geöffnet. Von jeder Ehe muss verlangt werden, dass sie die Fülle ihrer theologischen Bedeutung verwirklicht, damit sie als unauflöslich betrachtet werden kann. Dadurch wird die Ehe nur von einem sehr eingeschränkten Kreis von Christen lebbar, während sie zugleich das Recht auf die Eingehung einer sakramentalen Ehe den im Glauben weniger gefestigten Getauften nimmt. Weiters verleiht diese Lehre dem Einzelnen das Recht, das Band dann zu brechen, wenn die Aussicht besteht, mit einer anderen Person eine tiefere und mehr vom Glauben geprägte Beziehung aufzubauen. Die Theorie führt zu einer Trennung zwischen den spirituellen Menschen (*spirituales homines*) und den fleischlichen Menschen (*homines carnales*), die nie zu einer sakramentalen Ehe gelangen können, weil ihr Eheband auflösbar ist. Das sechzehnte und letzte das Eherecht betreffende Kapitel (S. 223-240) handelt vom Konsens und vom natürlichen Recht auf Eheschließung.

Die folgenden drei Kapitel beleuchten einzelne Fragen bezüglich der Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Prozess der europäischen Einigung, der multilateralen Beziehungen des Apostolischen Stuhls auf der Grundlage seiner Internationalen Rechtspersönlichkeit sowie dem Missionsrecht.

Das vorliegende, besonders an Ziviljuristen gerichtete Buch bemüht sich, dem kanonischen Recht, welches lange Zeit eine Randerscheinung im Rahmen der rechtswissenschaftlichen und theologischen Fakultäten darstellte, eine neue Vitalität zu verleihen. Gerade im Rahmen der Globalisierung kann das kanonische Recht ein neues Interesse erhoffen, da es bei der Organisation einer neuen globalen Gesellschaft hilfreich sein kann, die gleichzeitig durch einen ethnischen, kulturellen, sprachlichen und spirituellen Pluralismus gekennzeichnet ist.

Die Ausgabe ist handlich sowie Druckqualität und Fehlerkorrektur ausgezeichnet. Da die zitierten Autoren in Klammer angegeben wurden und am Ende eines jeden Kapitels nur ein allgemeines Literaturverzeichnis eingefügt wurde, besteht eine erhebliche Schwierigkeit, Einzelfragen zu überprüfen und zu vertiefen. Es ist jedoch gerade die Charakteristik des vorliegenden Buches, dass bei einem breiten im Bereich der Rechtswissenschaft oder im kirchlichen Dienst stehenden Personenkreis das Interesse für die Eigenheiten und die neue Aktualität der Kirchenrechtswissenschaft geweckt wird. Dabei steht die Autorin ganz im Zeichen ihres oft zitierten, nun aber bereits verstorbenen Lehrers Orio GIACCHI. In Hinblick auf Gesetzeslücken, Interpretation der Normen, das korrekte Verständnis der Grundprinzipien des kanonischen Rechts sowie durch die Ausführungen in Bezug auf das *bonum coniugum* ist das Buch zweifellos auch für jene interessant, die im speziellen Bereich der kirchlichen Gerichts-

barkeit tätig sind. Angesichts der Vielfalt der behandelten Themen war es der Autorin nicht möglich die ganze Breite der Fragen erschöpfend zu behandeln. Doch wurden wertvolle Anregungen gegeben, die entweder direkt in der Praxis anwendbar sind oder sich als Ausgangspunkt für vertiefende Studien zeigen.

Es handelt sich um ein nicht nur für Experten des kanonischen Rechts, sondern auch für Ziviljuristen und ein weiteres politisch interessiertes Publikum interessantes Buch.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

**26. GATZ, Erwin (Hrsg.), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945-2001. Ein biographisches Lexikon. Unter Mitwirkung von Franz Xaver BISCHOF, Clemens BRODKORB, Anton LANDESDORFER, Josef PILVOUSEK und Rudolf ZINNOBLER. Berlin: Duncker und Humblot 2002. 592 S., ISBN 3-428-10684-9.***

Die Kirche ist ein hierarchisch gegliedertes Gebilde, in dem die Bischöfe die hervorragendsten Repräsentanten sind. Man kann in einem richtigen Sinne sagen: Die katholische Kirche ist eine Bischofskirche. Es ist daher wünschenswert, ja notwendig, sich mit den Bischöfen zu befassen, sie vorzustellen und sie zu beurteilen. Dieser Aufgabe geht Erwin Glatz seit fast 20 Jahren nach. Er hat vier Bände über die Bischöfe des Deutschen Reiches seit 1198 vorgelegt. Der neue Band bringt Lebensbilder bzw. Biogramme der Bischöfe und Generalvikare der deutschsprachigen Bistümer von 1945 bis 2001. Es werden zunächst die Herkunft, die Ausbildung und die Tätigkeit bis zur Bischofskonsekration angegeben. Danach werden die Amtstätigkeit, in etwa Charaktereigenschaften und das Verhältnis zu Klerus und Volk beschrieben. Schließlich werden der Verzicht auf das Amt und erfolgte Ehrungen nachgewiesen. Die Beiträge haben unterschiedlichen Umfang. Bei manchen werden ausführliche Wertungen vorgenommen, die teilweise in Panegyriken ausarten (z.B. DÖPFNER), während bei anderen nur dürre Daten geboten werden (z.B. RATZINGER). Bei den Generalvikaren unterbleibt grundsätzlich jede Wertung ihres Wirkens und werden nur Daten aufgezählt. Auch bei noch im Amt befindlichen Bischöfen wird regelmäßig auf eine Würdigung von Persönlichkeit und Wirksamkeit verzichtet. Einen sehr großen Teil der hier besprochenen Herren habe ich persönlich gekannt oder wenigstens aufmerksam beobachtet, so dass ich mir ein Urteil über ihre Persönlichkeit und ihre Leistung erlauben kann.

I. Mit Spannung tritt man in die Lektüre jener Oberhirten ein, die in der Zeit des Dritten Reiches den Hirtenstab getragen haben. Sie sind ja mit wachsen-

dem Abstand von den Ereignissen ständig mehr in das Feuer der Kritik geraten. Daran sind nicht nur kirchenfeindliche Elemente beteiligt, sondern auch katholische Autoren und Nachfolger der genannten Bischöfe. Dem vorliegenden Band kann Objektivität und Gerechtigkeit in der Beurteilung bescheinigt werden. Einiges sei erwähnt. Dem Lebensbild des Berliner Bischofs PREYSING (S. 88-92) wird man zugestehen können, dass es ausgewogen ist, wenn ich auch zögere, ihn zum „Vertreter einer energischen Abwehr“ gegen den Nationalsozialismus im Unterschied von dem Breslauer Erzbischof BERTRAM zu erklären. In der Energie unterschieden sich beide nicht, sondern in der Taktik. Ich halte nach wie vor die Weise des Umgangs mit dem Regime, die Bertram pflegte, für richtig. Eine stärkere öffentliche Konfrontation hätte nichts erreicht, wohl aber unermesslichen Schaden angerichtet, den das katholische Volk zu tragen gehabt hätte. Sympathisch und völlig wirklichkeitsgetreu ist das Lebensbild des Ermländer Bischofs KALLER gezeichnet (S. 185-188). Gerade der ihm anfangs eigene Wille zur Zusammenarbeit mit dem Regime macht das ihm später von diesem angetane Unrecht um so deutlicher. Die Kirche ist nun einmal keine Partei, die eine andere Partei wegen ihres Andersseins bekämpft, sondern sie steht über den Parteien und ist an alle Parteien gewiesen. Man kann ihr deswegen keinen Vorwurf machen, wenn sie zu einer Partei, welche die Macht im Staate erringt, ein vertrauensvolles oder wenigstens erträgliches Verhältnis sucht. Der Meißener Bischof Heinrich WIENKEN erfährt eine gerechte Würdigung (S. 143-145). Unter schwierigsten Bedingungen etwas erreichen zu wollen, setzt Demut und Beharrlichkeit voraus; beides war WIENKEN zu eigen. Realistisch werden die anfänglichen Illusionen des Freiburger Erzbischofs GRÖBER beschrieben (S. 210-212). Vielleicht hätte man, um nicht des Verschweigens unbequemer Tatsachen geziehen zu werden, noch erwähnen können, dass GRÖBER einige Jahre lang förderndes Mitglied der SS war. Von Verehrung getragen ist VOLKS Lebensbild des Münchener Erzbischofs FAULHABER (S. 377-382), doch werden Schattenseiten nicht verschwiegen. Auch dieser Bischof wird in der jüngsten Zeit immer stärker zur Zielscheibe von Angriffen. Größe und Grenzen des Münsteraner Bischofs GALEN werden von HEGEL abgewogen dargestellt (S. 406-408). Vielleicht hätte seine geringe theologische Kompetenz erwähnt werden können, die er aber durch die Kraft seines Glaubens kompensierte. Sein Unverständnis für die Politik der Deutschen Zentrums Partei wird erwähnt. Verständnissvoll ist die Darstellung des Osnabrücker Bischofs BERNING (S. 422-427). Wer von einem totalitären Regime etwas durch Verhandlungen erreichen will, kann nicht Brandreden gegen es halten. BERNING hat sich (als Preußischer Staatsrat) nichts vergeben, wohl aber vielen geholfen. Etwas blass ist das Lebensbild des Regensburger Bischofs BUCHBERGER (S. 454-457); hier hätte man sich etwas kräftigere Striche gewünscht. Seine lange Regierungszeit war nicht in jeder Hinsicht glücklich. Bemerkenswert bleibt sein Ausspruch aus dem Jahre 1935: „Ein völlig Wehr-



loser kann keine Hoffnung auf den Kampf setzen.“ Die Gestalt des Trierer Bischofs BORNEWASSER wird realistisch geschildert (S. 545-547). Energischer Kampf war seine Sache nicht. M.E. war er wie gelähmt, seitdem ihm eine Anklage wegen Meineids drohte. Die schwierige Situation in Österreich nach dem „Anschluss“ allgemein und des Wiener Erzbischofs INNITZER im besonderen wird gerecht beschrieben (S. 563-566). Man muss in den deutschen (und österreichischen) Verhältnissen immer die Konkurrenz und den Druck des Protestantismus mit seiner Witterung für das, was ihm nützt, bedenken, wenn man das Verhalten eines Bischofs gegenüber dem Staat verstehen und beurteilen will. Der österreichische Protestantismus aber war mit fliegenden Fahnen nicht nur ins Reich „heimgekehrt“, sondern hatte sich auch völlig der nationalsozialistischen Bewegung ausgeliefert. Eine neue Los-von-Rom-Bewegung stand vor der Tür. Die aus mehreren Gründen erforderliche (und richtige) Gratwanderung der Bischöfe wird am Beispiel des Würzburger Bischofs EHRENFRIED deutlich (S. 583-585). Man muss bei der Beurteilung des Verhaltens der Oberhirten die Gefährlichkeit jener Situation bedenken. Das Regime hätte die Macht besessen, viel mehr Bischöfe auszuschalten (Beispiel: SPROLL) oder festzusetzen (Beispiel: LEGGE), als es tatsächlich geschehen ist. Zur Empörung der Bevölkerung wäre es deswegen mit Sicherheit nicht gekommen.

II. Bei der Darstellung von Leben und Wirken jener Bischöfe, die nach 1945 ins Amt kamen, ergeben sich Gefahren anderer Art. Allzu leicht ist man geneigt, äußere Fakten aufzuzählen und Mängel und Versäumnisse zu verschweigen, weil viele Amtsträger noch leben oder gar noch im Amte sind. Die schwierigen politischen Verhältnisse, unter denen die Brixener Bischöfe ihren Dienst ausübten, werden umsichtig beschrieben (S. 105-111). Die sich selbst verzehrende Persönlichkeit des Speyerer bzw. Münchener Erzbischofs WENDEL wird trefflich gezeichnet (S. 382-386). Der trotz Zuckerkrankheit zu einem hohen Alter gekommene Salzburger Erzbischof ROHRACHER wird objektiv gewürdigt (S. 484-487). Aus persönlicher Bekanntschaft kann ich beisteuern, dass er ein gütiger und weicher Mann war, der schon in den fünfziger Jahren Skrupel wegen der Ausweisung der Salzburger Protestanten hatte. Bei dem noch lebenden, aber seit vielen Jahren aus dem Amt geschiedenen Wiener Erzbischof KÖNIG unterbleibt jede Kritik (S. 570-575), zu der er doch im Amt und danach reichlich Anlass bot; man denke an die von ihm maßgeblich inaugurierte „Mariatroster Erklärung“, in der die kirchliche Lehre verbogen wurde. Die Würzburger Synode als Markstein der nachkonziliaren Ära, die in die Amtszeit des Bischofs STANGL fiel, ist dem Autor nur einen (unkritischen) Satz wert (S. 586). Der umfangreichste Beitrag des Bandes gilt Julius DÖPFNER, der als Bischof von Würzburg nach Berlin und von dort nach München wanderte. Der Autor ist von Bewunderung für ihn erfüllt, und dementsprechend wird das Lebensbild gezeichnet. DÖPFNERS Haltung zur Empfängnisverhütung wird weder in Motiven noch Auswirkungen exakt beschrieben (S. 392). Ihm ist das

Abgehen von der kirchlichen Lehre vor und nach Erlass der „Königsteiner Erklärung“ an erster Stelle anzulasten. Der Widerstand, der sich gegen die (erneute) Darlegung der überkommenen kirchlichen Lehre über die Empfängnisverhütung durch die Enzyklika *Humanae vitae* erhob, wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht Bischöfe – wie DÖPFNER – den jahrelangen Vortrag entgegengesetzter Vorstellungen durch Theologen zugelassen oder gar ermuntert hätten. Von den leider nur mündlich tradierten Retraktionen DÖPFNERS verlautet in dem Lebensbild nichts. Die Rolle DÖPFNERS auf dem Konzil wird verzeichnet, wenn ihm das Bemühen um Ausgleich zugeschrieben wird (S. 391). Die Vermittlung, die ihm nachgerühmt wird (S. 393), bestand darin, jene Kreise, die das innerkirchliche Verhängnis heraufziehen sahen, von jedem Einfluss auf die Entwicklung fernzuhalten, wobei er vor offensichtlichen Ungerechtigkeiten nicht zurückschreckte. Massiven Ungehorsam in liturgischen Dingen und bei der Verkündigung ließ er in seinem Bistum durchgehen. Die Kritik an gewissen Projekten des Limburger Bischofs KEMPF, die Klaus MÖRSDORF übte, wird wenigstens erwähnt (S. 320). Die immer rascher sich ausbreitende Auflösung in dessen Diözese tritt jedoch nicht in den Blick des Autors. Völlig nichtssagend ist der Artikel über den Grazer Bischof WEBER (S. 251f), obwohl hier viel zu sagen gewesen wäre. Wer wie ich wiederholt vor Klerikern und Laien dieses Bistums gesprochen hat und mit ihnen in Kontakt getreten ist, muss bedauern, dass in diesem Lebensbild so manches Erwähnenswerte fehlt. Bei der Behandlung des Berliner Bischofs BENGSCHE vermisste ich einen Hinweis auf seine schweren Bedenken gegen das später als „Königsteiner Erklärung“ unruhlich bekannt gewordene Dokument. In den Literaturangaben ist jedoch dieser Punkt berücksichtigt. Bei dem Trierer Bischof STEIN sind die zwei gegensätzlichen Phasen seines Wirkens offen dargestellt (S. 549). Die Würdigung des Freiburger Bischofs SCHÄUFELE ist verständnisvoll (S. 217-221), wenn auch vielleicht seine steigenden Bedenken gegenüber der innerkirchlichen Entwicklung, die er mir persönlich eröffnete, hätten stärker akzentuiert werden können. Problematische Gestalten wie der Innsbrucker Bischof STECHER erfahren nicht die erforderliche Kritik (S. 276-279). Wenn es heißt, der Mainzer Weihbischof REUB habe „offen und mit pastoralem Mut“ Stellung zur Familienplanung genommen (S. 362f), dann ist damit dessen Ablehnung der verbindlichen kirchlichen Lehre über die Empfängnisverhütung nicht getroffen. Bei einer so integren und vorausschauenden Persönlichkeit wie dem Regensburger Bischof GRABER (S. 457-460) hätte vermerkt werden können, dass er Disziplinosigkeiten im Klerus leider regelmäßig ungeahndet ließ; dazu fehlte es ihm an Kraft, und er wusste auch, dass er vom Heiligen Stuhl nicht gedeckt werden würde, wenn es zum Eklat käme. Die Weigerung von Geistlichen, einen unbequemen Hirtenbrief zu verlesen, blieb sanktionslos. Die Äußerungen, die GRABER mir gegenüber in langen Gesprächen gemacht hat, zeigen einen anderen Ductus, als der Artikel vermuten lässt. Bei der Bespre-

chung des Rottenburger Bischofs MOSER spricht der Autor von „Problemstau“ (S. 474), wo Desiderate erwähnt werden, die der katholischen Glaubenslehre widersprechen. Schwierigkeiten, die einer Sache untrennbar anhaften, sind keine Probleme. Als relativ gelungen wird man das Lebensbild des Fuldaer Bischofs DYBA bezeichnen können (S. 231-233).

III. Trotz seiner Verdienstlichkeit fordert der Sammelband zu mancher Kritik heraus. Einiges sei angedeutet. Zunächst ist zu sagen, dass die Charaktere der Bischöfe häufig nicht hinreichend gewürdigt werden. Zwei offenkundige Schwächen vieler Bischöfe, ihre Weichheit und ihre Empfänglichkeit für Ehrungen, werden selten berührt. Schwäche und Mangel an Mut sind im Corpus Episcoporum weit verbreitet. Aber in dem vorliegenden Band werden sie kaum einmal erwähnt. Ein deutscher Diözesanbischof schrieb mir nach seiner Emeritierung, dass er zu einer prekären Frage in seiner Amtszeit nicht Stellung bezogen habe, weil er „zu feige“ (so wörtlich) gewesen sei. Nirgends klingt an, dass die am Ende der Beiträge regelmäßig aufgezählten Ehrungen der Bischöfe vielleicht unangemessen gewesen seien. Sodann vermisze ich, dass jedesmal die Frage gestellt wird, ob die Diözesanbischöfe fähig waren, Hunderttausende von Gläubigen (und Ungläubigen) zu regieren. Eine entscheidende Voraussetzung für den Dienst des Bischofs ist doch die Fähigkeit zu regieren. Regieren heißt den Weg einer Gemeinschaft bestimmen, Entwicklungen anstoßen, vorausschauen, Personalentscheidungen treffen, rechtzeitig ein- und durchgreifen. Nirgends wird gefragt, wo die Bischöfe (und ihre verantwortlichen Helfer) die Kunst des Regierens gelernt und ob sie sie besessen haben. Die wesentliche Frage, ob die Diözesanoberhirten Führungsenergie bewiesen und Mut zur Unpopularität gezeigt haben, wird fast überall übergangen. Die Entscheidungsschwäche der meisten Mitraträger wird kaum einmal schüchtern angedeutet. Das häufige Sichverstecken in der Bischofskonferenz bzw. die Furcht, sich vor dieser verantworten zu müssen, werden an keiner Stelle erwähnt. Man liest kein Wort davon, dass so mancher Bischof für sein Amt offensichtlich nicht geeignet und seiner Aufgabe nicht gewachsen ist. Wenn ich recht sehe, ist an keiner Stelle vom gänzlichen Versagen eines Bischofs die Rede. Entspricht das der Wirklichkeit? Die Bischöfe, die zuvor Professoren waren, hätten eine genauere Betrachtung verdient. Es hätten die Fragen beantwortet werden müssen: Besaßen sie seelsorgliche Erfahrung, hatten sie Neigung zur Seelsorge, und bewiesen sie Verständnis für die Seelsorge? Oder suchten sie ihre professorale Tätigkeit möglichst weitgehend fortzusetzen, nunmehr geschmückt mit Mitra und Hirtenstab?

Weiter fehlt in den allermeisten Beiträgen die realistische Schilderung der kirchlichen und religiösen Verhältnisse in den deutschsprachigen Ländern. Noch so imponierende Zahlen von Kirchenbauten können über die innere Auszehrung des Katholizismus in dem hier behandelten Zeitraum nicht hinwegtäu-

schen. Der unaufhaltsame Niedergang in der nachkonziliaren Kirche wird höchstens einmal gestreift (z.B. S. 294). Gelegentlich wird die Enttäuschung eines Bischofs erwähnt, dass die nachkonziliaren „Reformen“ nicht den erhofften und vorhergesagten Auftrieb brachten. Ist es erlaubt, zu fragen, ob diese „Reformen“ nicht vielleicht ursächlich für den Zusammenbruch waren? Vor der Umgestaltung des Gottesdienstes der Kirche wurde argumentiert, es sei dies eine Frage auf Leben und Tod. Jahrzehnte nach Durchführung der Liturgiereform haben sich die Kirchen geleert, und die Jugend, die man angeblich gewinnen wollte, fehlt fast gänzlich. Die verhängnisvollen Auswirkungen des hemmungslosen Ökumenismus werden völlig übersehen. Der Zusammenbruch der katholischen Seelsorge an den Mischehen tritt nicht in das Blickfeld der Autoren. Die erschreckende Abnahme der Fruchtbarkeit der Ehen (mit ihren Folgen für die seelische Verfassung der Gatten, für die Gesellschaft und für die Kirche) liegt ebenfalls außerhalb ihres Interesses. Der Massenabfall von Priestern und der katastrophale Rückgang des Priesternachwuchses werden wiederholt kurz angesprochen, aber auf die Analyse der innerkirchlichen Gründe lässt sich niemand ein. Man muss doch fragen, welchen Anteil die Bischöfe an diesem Niedergang durch Tun oder Unterlassen haben, denn sie sind die Hauptverantwortlichen für alles, was in der Kirche geschieht oder unterbleibt. Es ist unmöglich, sie für angebliche oder wirkliche Erfolge in Anspruch zu nehmen, sie aber nicht für Verluste haftbar zu machen. Der nachkonziliare Zusammenbruch ist ohne das Versagen des Episkopats nicht zu erklären. Doch die Autoren sprechen diese Tatsache nicht aus. Die Feststellung Kardinal ŠEPERS: „Die Krise der Kirche ist eine Krise der Bischöfe“ ist nicht an das Ohr der Autoren dieses Bandes gedrungen. Lediglich GATZ redet von der „Krise der Kirche“ (S. 195) und der „Krise der kirchlichen Autorität“ (S. 197). Die fast völlige Untätigkeit der meisten Bischöfe gegenüber der Zersetzung der Glaubens- und Sittenlehre sowie angesichts von Abweichungen im Gottesdienst wird beinahe überall schamhaft verschwiegen. Es ist ein Beweis für den Mangel an Führungsqualitäten, nicht begriffen zu haben, dass Konzessionen zu weiteren Zugeständnissen reizen und dass das Übersehen und Hingehenlassen kleiner Verfehlungen zu großen Exzessen führt. Man liest in dem Buch auch nichts davon, dass ein Bischof entschieden gegen die teilweise abwegigen Beschlüsse der Würzburger Synode aufgestanden wäre. Der Mangel an eindeutiger und kraftvoller Verkündigung der kirchlichen Grundsätze der geschlechtlichen Sittlichkeit bleibt ebenfalls zum Nachteil der geschichtlichen Wahrheit unerwähnt. Die Theologenschaft hat an dem beklagenswerten heutigen Zustand der Kirche in Mitteleuropa gewiss ihr gerütteltes Maß an Schuld. Aber die Theologen unterstehen den Bischöfen. An keiner Stelle wird gefragt, ob die betreffenden Bischöfe nicht hätten aus ihres Reserve heraustreten und sich mit aller Kraft der heraufziehenden Zersetzung hätten entgegenstemmen müssen. Im Fall KÜNG hat nicht der zuständige Bischof die Initiative ergriffen,

sondern der Apostolische Stuhl. Der Zusammenbruch der Disziplin im Klerus und in den Orden bleibt ebenfalls unerwähnt. Der beginnenden Rebellion standen die Bischöfe fast ausnahmslos hilflos bis resigniert gegenüber. Dass sie in der nachkonziliaren Zeit beinahe überall nicht mehr Herr der Lage waren (und sind), wird nirgends artikuliert. Ebenso wenig wird das beginnende Aufbegehren mancher Bischöfe gegen den Heiligen Stuhl angemessen ausgesagt. Die „Lockerungsübungen“ so mancher Oberhirten vor allem an der Sittenlehre der Kirche werden zwar gelegentlich erwähnt, aber nicht gebührend bewertet. Es ist dies doch ein unerhörter Vorgang, wenn die Hüter des Glaubens selbst am Fundament der Kirche rütteln.

Bei den lebenden bzw. im Amt befindlichen Bischöfen üben die Autoren bemerkenswerte Zurückhaltung und zählen lediglich äußere Daten auf; auf jegliche Bewertung wird verzichtet. Ich nehme nicht an, dass dies auf die Tatsache zurückzuführen ist, dass der Verband der Diözesen Deutschlands, also zahlreiche in dem Buch verzeichnete Bischöfe, das Werk finanziell gefördert haben. Es würde aber der Kirche und den Bischöfen ein Dienst erwiesen, wenn auf erkennbare Mängel und Fehler hingewiesen würde; denn Lebende können sich noch zum Besseren ändern, nur müssen sie auf Änderungsbedürftiges aufmerksam gemacht werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist es bedauerlich, dass Publikationen, die sich kritisch mit den Hirten der Gegenwart befassen, an keiner Stelle des Werkes erwähnt werden. Ist dieses Verschweigen vom Standpunkt der Wissenschaft zu verantworten?

GATZ hat in seinen Sammelband auch die nächsten Mitarbeiter der Bischöfe aufgenommen, die Generalvikare. Dieser Entschluss ist richtig und zu begrüßen. Denn aus der Ernennung, die ein Bischof für dieses Amt trifft, lassen sich gewichtige Schlüsse auf seine Persönlichkeit und seine Tätigkeit ziehen. Die Generalvikare werden nun in dem Werk zwar aufgezählt, aber ihr Verhältnis zum Diözesanbischof bleibt ausgeklammert. Es ist bekannt, dass die Beziehungen zwischen völliger Ergebenheit bzw. Hörigkeit gegenüber dem Bischof und größter Selbständigkeit bzw. Lenkung des Bischofs durch den Generalvikar schwanken. Man erfahre daher gern, wie sich das Verhältnis zwischen Bischof und seinem Alter Ego gestaltet hat. Auch bei den Generalvikaren wäre zu fragen gewesen, ob sie die spezifischen Fähigkeiten besaßen, welche dieses Amt erfordert, also beispielsweise Begabung für Verwaltung.

Zur Gesamtwürdigung des Bandes „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945-2001“ ist Folgendes zu bemerken. GATZ hat eine stattliche Zahl von Autoren versammelt, die Beiträge zu dem Buch geleistet haben. Die organisatorische Arbeit an dem Werk stellt eine beachtliche Leistung dar. Dass in jedem Falle die Auswahl des Autors richtig bzw. die bestmögliche war, ist zu bestreiten. Nach dem Vorwort verantworten die Autoren die von ihnen gezeichneten Artikel persönlich. GATZ glaubt allen bescheinigen zu können, um

„höchstmögliche Sachlichkeit“ bemüht gewesen zu sein. Damit ist über den Erfolg dieses Bemühens nichts ausgesagt. Auffällig ist, dass viele Beiträge, die mit „Red.“ gezeichnet sind, keinen Autor gefunden haben. Dennoch sei festgestellt: Dank des Werkes von GATZ liegt nun eine Übersicht über den Episkopat der deutschsprachigen Länder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (und darüber hinaus) vor. Aus dem Buch ließe sich ein Soziogramm der deutschsprachigen Bischöfe erstellen, das Auskunft gäbe über Stand und Beruf der Eltern, Anzahl der Geschwister und Stationen der Ausbildung. Verzeichnisse der Autoren, der Abkürzungen, der abgekürzt zitierten Literatur und der behandelten Personen erleichtern den Überblick über den Inhalt. Im ganzen ist hier neuerdings ein gewichtiges und nützliches Werk des Herausgebers Erwin GATZ entstanden.

Georg MAY, Mainz

\* \* \*

**27. GERMOVNIK, Francis, *Indices ad Corpus Iuris Canonici*. Editio altera a Michaële THÉRIAULT recognita. Ottawa (Ontario), Canada: Saint Paul University <sup>2</sup>2000. 497 S., ISBN 0-919261-46-9.**

Das im Jahr 2000 erschienene Werk *Indices Corporis Iuris Canonici* ist die zweite, von Michaël THÉRIAULT (u.a. Prof. für Kirchenrecht an der Saint Paul University in Ottawa) revidierte, Auflage der 1980 von Francis GERMOVNIK (zuletzt u.a. Prof. für Kirchenrecht am Seminarium Sancti Thomae in Denver, Colorado) in mehreren Bänden zusammengestellten *Indices*, die nunmehr in einem einzigen kompakten Band vorliegen.

Vorab ist festzustellen, dass hier ein dankbar anzunehmendes, praktisches Hilfsmittel für alle diejenigen geschaffen wurde, die auf das *Corpus Iuris Canonici* zugreifen wollen. Zwar beziehen sich die *Indices* immer noch ausschließlich auf die in mancherlei Hinsicht mit Mängeln behaftete FRIEDBERG-Ausgabe von 1879, doch dürfte dies auf dem Hintergrund fehlender echter Alternativen<sup>1</sup> das Verdienst des Autors kaum schmälern.

Das Werk gliedert sich in drei Hauptteile (*partes*), einem *Index analytico-alphabeticus* (S. 1-306), einem *Index biblicus* (S. 307-450) und einer Zusammenstellung unten noch genauer ins Auge zu fassender *Sententiae* (S. 451-497). Jeder Hauptteil gliedert sich wiederum – entsprechend der FRIEDBERG-Ausgabe des *Corpus* – in zwei *sectiones*, wobei sich die erste *sectio* jeweils auf das *Decretum Gratiani*, die zweite auf die späteren *Decretales* bezieht.

Fast zwei Drittel des gesamten Werkes nimmt also der breit gefächerte *Index*

<sup>1</sup> Zumindest an dieser Stelle sei allerdings auf die von Jacqueline TARRANT besorgte Neuedition der *Extrauagantes Iohannis XXII* (MIC.B 6) von 1983 hingewiesen.

analytico-alphabeticus ein, der in dieser Form – trotz der vom Autor selbst angeführten, heute allerdings recht unzulänglich erscheinenden Hilfsmittel (vgl. die entsprechenden Hinweise in den Prolegomena S. 3 u. 171) – mit Blick auf das gesamte Corpus Iuris Canonici sicher ein Forschungsdesiderat ausfüllt.

Nun beschränkt sich die Stichwortauswahl nicht auf die Rechtsmaterie im engeren Sinne, sondern greift auch auf den moraltheologischen, liturgiewissenschaftlichen und dogmatischen Bereich aus. Gleichwohl sind Stichworte aus dem ehe- und prozessrechtlichen Bereich angemessen berücksichtigt und ausführlich behandelt: Exemplarisch sei an dieser Stelle verwiesen auf die nahe liegenden Stichwörter matrimonium (vgl. zum Decretum Gratiani S. 96-100, mit Querverweisen auf weitere Stichwörter wie adulterium, affinitas, consanguinitas, copula coniugalis, privilegium paulinum, sponsalia usw.; vgl. zu den Decretales S. 254-256) oder iudex bzw. iudicium (vgl. zum Decretum Gratiani S. 85-86 und zu den Decretales S. 238-245).

Auf die einzelnen Fundstellen im Corpus wird jeweils in der heutigen Zitierweise (d.h. a divisione maiori ad minorem) Bezug genommen, wobei dem Benutzer – so auch die Intention des Autors (vgl. etwa S. 4) – die Suche nach der entsprechenden Fundstelle möglichst einfach gemacht wird: So beschränkt sich Letzterer nicht nur auf die im Text des Corpus dargebotenen weiteren Einteilungskriterien (z.B. paragraphi, auf diese wird mit „#“ verwiesen), sondern er bedient sich auch der kritischen Anmerkungen in der FRIEDBERG-Ausgabe: Nach der Zitation des entsprechenden Kapitels werden – soweit möglich – noch mit in Klammern gesetzten arabischen Ziffern die im laufenden Text des Corpus zu findenden Nummern angeführt, die sich auf die kritischen Anmerkungen von Friedberg selbst<sup>2</sup> beziehen.

Zum Index biblicus ist Folgendes zu bemerken: Außer Frage steht die vom Autor selbst hervorgehobene Bedeutung der Hl. Schrift als (suprema) auctoritas sowohl für das Decretum Gratiani (in dem vermittelt der dort rezipierten Exzerpte von Kirchenvätern, Konzilsdokumenten usw. die Schrift nicht nur als Autorität angeführt, sondern auch interpretiert und deren Auslegung den zeitgenössischen Bedingungen angepasst wird, vgl. S. 309) als auch für die späteren Dekretalen (in denen ebenfalls direkt oder indirekt auf die Hl. Schrift rekurriert wird, vgl. S. 411). Entsprechendes gilt für die Einflussnahme dieser Rechtstexte auf das „christliche Leben“ (vgl. S. 309), insofern sie etwa in der Schule oder vor Gericht praktische Anwendung fanden. Vor diesem Hintergrund kommt dem Index biblicus zum Corpus Iuris Canonici, das ja über Jahrhunderte hinweg bis zum CIC/1917 Grundlage des geltenden Rechts war, inso-

---

<sup>2</sup> Sofern auf die Materie in den *notationes correctorum* Bezug genommen wird, wird auf dieselben mit einem Asteriskus [\*] verwiesen.

fern besondere Bedeutung zu, da er zunächst offen legt, in welcher Häufigkeit und Intensität sowohl das Alte als auch das Neue Testament zitiert wird (vgl. hierzu die statistischen Auswertungen S. 311-312 u. 412-413). Überdies lässt sich vermittelt dieses Indexes rasch feststellen, in welchem Zusammenhang eine bestimmte Schriftstelle angeführt bzw. auf eine solche rekurriert wird, so dass nicht nur Quellenforscher aus dem Index Nutzen ziehen, sondern auch alle diejenigen, die an der Interpretation und Auslegung bestimmter Schriftstellen im zeitgenössischen Kontext des Mittelalters interessiert sind.

Entsprechend ist der Index nach zwei Kriterien geordnet: einerseits nach den Fundstellen in der Hl. Schrift (in der *sectio prima* S. 313-354, in der *sectio secunda* S. 415-429), andererseits nach den Fundstellen im *Corpus Iuris Canonici* (in der *sectio prima* S. 355-387, in der *sectio secunda* S. 431-441).

Und da der Autor für diesen Index nicht einfach nur die entsprechenden quellenkritischen Anmerkungen von FRIEDBERG zugrunde gelegt hat, sondern noch einmal den ganzen Text (inklusive der Varianten der *Editio Romana* und der *notationes correctorum*!), konnte er zum einen diverse bei FRIEDBERG zu findende errores (die Letzterer wohl von BÖHMER und RICHTER übernommen hat, vgl. S. 310) aufdecken (vgl. die im Anschluss an jede *sectio* angehängten *appendices*, S. 389-408 u. 443-449). Zum anderen wurden auch die Schriftstellen aufgeführt, die im *Corpus* nicht direkt zitiert werden, auf die sich der Text aber offensichtlich bezieht.

Auch dieser zweite Hauptteil ist also ganz auf die praktische Arbeit am bzw. mit dem *Corpus Iuris Canonici* ausgerichtet und entsprechend den jeweiligen Zielsetzungen benutzerfreundlich gestaltet.

Die *pars tertia* stellt eine Zusammenstellung so genannter *sententiae* dar, die in der ersten *sectio* dem *Decretum Gratiani* (S. 451-469), in der zweiten *sectio* den späteren Dekretalen entnommen sind (S. 471-497). Nun ist der Begriff *sententia* in kluger Abgrenzung zum Begriff *regula (iuris)* gewählt worden (S. 473), der schon von den am Ende des *Liber Extra* und besonders des *Liber Sextus* aufgelisteten *regula* besetzt ist, und soll verstanden werden im Sinne einer kurzen und klaren Aussage: „*Sententia vero, sensu quo hic sumitur, est simpliciter dictum et oratio brevis et praeclara*“ (S. 453, vgl. auch S. 473). So verstanden versuchen diese dem Text des *Corpus* entnommenen (von älteren und jüngeren Autoren häufig angeführten) Sentenzen den Geist (*spiritus*) des *Corpus Iuris Canonici* einzufangen und richten sich insbesondere an die *studiosi iuris canonici*, für die der Autor diese selbst heute noch beachtenswerten Sentenzen zusammengestellt hat (vgl. S. 473). Ein kurzer Index mit einer Stichwortliste zu jeder *sectio* erleichtert auch hier das Auffinden der durchnummerierten Sentenzen zu einem bestimmten Thema.

Nun verweist der Autor lediglich auf die jeweilige(n) Fundstelle(n) im *Corpus*



Iuris Canonici, das gleichwohl natürlich Material aus weit älteren Quellen tradiert (verwiesen sei etwa auf den bekannten Ausspruch „Crimina enim in baptismo solvuntur, non coniugia“ (so Sentenz 191, S. 466). Doch insofern diese Sentenzensammlung nur die Arbeit an der FRIEDBERG-Ausgabe des Corpus erleichtern, nicht ersetzen soll (vgl. schon S. 4), stellt das Verschweigen der älteren materiellen Quellen keinen ernsthaften Mangel dar.

Abschließend muss sich der Autor die Frage gefallen lassen, ob und inwieweit ein solcher Indexband im Zeitalter moderner Computertechnik überhaupt noch sinnvoll und zweckmäßig erscheint: So ist die FRIEDBERG-Ausgabe des Decretum Gratiani – die Möglichkeit einer „intelligenten“ Kontextsuche eingeschlossen – bereits problemlos via Internet abzurufen. Und Ähnliches ist auch für den zweiten Band des Corpus geplant!

Nach Meinung des Rezensenten lässt sich diese Frage jedoch nur positiv im Sinne des Autors beantworten. Zum einen haben schon Timothy REUTER und Gabriel SILAGI in ihrer Vorbemerkung zu der von ihnen mit Hilfe moderner Datentechnik erstellten Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani (MGH.H 10) „die Grenzen und Fehlermöglichkeiten“ (ebd., S. VII) ihrer Arbeit aufgezeigt. Zum anderen scheint der Leser, der zu einem bestimmten Thema im Corpus strukturierte Informationen sucht, d.h. der nicht nur wissen will, wo ein bestimmter Begriff auftaucht, sondern auch was an der betreffenden Stelle abgehandelt wird, mit dem vorliegenden Indexband bei weitem besser bedient, wenn nicht gerade ein einzelnes Zitat im Corpus identifiziert werden soll oder eine wirklich lückenlose Aufstellung aller Fundstellen benötigt wird. Das ist der entscheidende Punkt, der der Arbeit von GERMOVNIK/THÉRIAULT bleibende Bedeutung auch im Zeitalter moderner Datentechnik verleiht: Die Indices Corporis Iuris Canonici sollen – wie oben bereits erwähnt – das Studium des Corpus fördern, den Zugang zu Letzterem erleichtern, nicht ersetzen. In diesem Sinne sollte die in einem kompakten Band erschienene zweite Auflage der Indices Corporis Iuris Canonici als praktisches und willkommenes Hilfsmittel neben jede FRIEDBERG-Ausgabe des Corpus gestellt werden<sup>3</sup>!

Bernd MATECKI, Bochum

\* \* \*

---

<sup>3</sup> Wie vom Autor selbst nahe gelegt (so in seinem Vorwort S. IX), weist der Rezensent als „candidus lector“ des Werkes auf einen zufällig gefundenen Fehler im *Index bibli-cus* (S. 333) hin: Auf Mt 1,18 wird in C. 27 q. 2 c. 39 Gr. p. bei der kritischen Anmerkung Nr. 395 verwiesen (nicht 359), wie im Übrigen auch die Gegenprobe S. 376 zeigt, wo bei der Auflistung der in c. 39 angeführten Schriftstellen die korrekte FRIEDBERG-Anmerkung (also Nr. 395) angeführt wird. Hierbei handelt es sich aber offensichtlich um einen einfachen Schreibfehler, der die Qualität und Zuverlässigkeit des ansonsten mit Fleiß und Sorgfalt erstellten Werkes kaum mindern dürfte!

**28. GEROSA, Libero, *Gesetzesauslegung im Kirchenrecht. Anregungen und Zukunftsperspektiven für die katholische Kanonistik.* (Kirchenrechtliche Bibliothek 2) Münster: Lit 1999. 238 S., ISBN 3-8258-4253-3.**

In seinem Nachruf auf Eduard EICHMANN, den Begründer eines weltberühmten Lehrbuchs zum Kirchenrecht, schreibt sein Schüler Karl HOFMANN: „Eichmanns Forschungsmethode war von ruhiger und nüchterner Sachlichkeit, abhold jeder phantastischen Konstruktion, die gerade in seinem Forschungsgebiet leicht wuchern kann“ (ZSRG.K 34 [1947] VII-XII, hier Xf). Im folgenden wird anhand eines neuen Buches zu untersuchen sein, wie es in heutiger Zeit um diese grundlegende Thematik steht.

Den ersten Teil (S. 17-141) seines Werkes hat GEROSA „Theologische Grundlagen und Gesetzesauslegung in der katholischen (!) Kanonistik“ überschrieben. In diesem Teil finden sich Abschnitte über die Würzburger Schule des *Ius Publicum Ecclesiasticum* und die gegenwärtige Diskussion um die Methode der Kanonistik (§ 1; S. 19-48), über die wechselseitige Immanenz von Universalität und Partikularität in der Kirche als „*Communio Ecclesiarum*“ (§ 2; S. 49-64), über die Kanonisationsprozesse und theologische Grundlagen des kirchlichen Verfahrensrechts (§ 3; S. 65-79), über den kirchenrechtlichen Schutz der katholischen Einheit der Glaubensgemeinschaft (§ 4; S. 80-101) sowie über die Erneuerung der kanonistischen Interpretationslehre im Kontext der nachkonziliaren Vielfältigkeit des Kirchenrechts (§ 5; S. 102-141).

Schon bei der Durchsicht dieser Überschriften der einzelnen Abschnitte fragt man sich, ob es im ersten Teil, z.B. im Abschnitt über die Kanonisationsprozesse (§ 3), wirklich vor allem um Grundfragen der Gesetzesinterpretation geht. Um so gespannter ist man auf den fünften Paragraphen, in dem GEROSA laut Einleitung „versucht, die Hauptergebnisse dieser Forschungsarbeiten systematisch zusammenzufassen, um so die Grundlagen einer neuen kanonistischen Lehre über die Gesetzesauslegung festzulegen“ (S. 15). Angekommen beim fünften Paragraphen erlebt der Leser jedoch, dass beispielsweise auf die zentrale Interpretationsnorm des c. 17 CIC/1983 nur hingewiesen wird; verschiedene klassische Auslegungsarten (grammatisch, logisch, systematisch, historisch, analog) werden näher erläutert (S. 119), aber nicht durch GEROSA, sondern durch ein wörtliches Zitat von Winfried AYMANS (Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, 13. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 1. Paderborn, München, Wien, Zürich 1991, 179). Noch befremdlicher ist, dass andere Interpretationsnormen nicht einmal erwähnt werden, z.B. c. 10 CIC/1983 (gleichlautend: c. 1495 CCEO) bezüglich irritierender und inhabilitierender Gesetze, der gegenüber c. 11 CIC/1917 eine entscheidende Änderung erfahren hat.

Am Ende des fünften Paragraphen, in dessen dritten Abschnitt („Konsequen-

zen für die heutige Kanonistik und Zukunftsperspektiven“; S. 125-141), verwendet GEROSA den größten Teil (S. 125-139) darauf, sein Buch „Das Recht der Kirche“ (Paderborn 1995 [AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie 12]) vorzustellen und gegen negative Kritik in Schutz zu nehmen. Statt die wohlgemeinten Vorschläge anzunehmen, beharrt GEROSA auf seinen Positionen und verteidigt z.B. seine Thesen, dass das Vermögensrecht wegen der Messstipendien systematisch der Eucharistie (S. 127, 131, 134) und die Beerdigung der Krankensalbung zuzuordnen sei (S. 128, 135). Noch mehr wird die Leser dieser Fachzeitschrift verwundern, dass er das Verfahrensrecht dem Verkündigungsrecht zuordnen möchte (S. 126, 131, 134f), und zwar mit der Begründung, das kirchliche Verfahrensrecht sei Ausdruck der „iuris - dictio“ und diene der theologischen (!) Wahrheit (S. 131, 135). Gelungener ist seine Formulierung auf S. 126, wo er nicht von theologischen Wahrheiten, sondern von der Feststellung objektiver Sachverhalte spricht. Falsch ist hingegen seine Aussage, der Richter habe „stets“ objektive Sachverhalte festzustellen (S. 126), weil sich die richterliche Tätigkeit nicht darin erschöpft. Indem GEROSA sich selbst als „der Verfasser des neuen Lehrbuches“ (z.B. S. 136) bezeichnet und von dem Buch immer wieder als Lehrbuch spricht, suggeriert er, es handle sich um ein allgemein anerkanntes Standardwerk zum Kirchenrecht.

Im zweiten Teil (S. 143-203) mit der Überschrift „Perspektiven für die rechtliche Gestaltung des Leitungsdienstes in der Kirche der Zukunft“ will der Verf. „einige der möglichen institutionellen Entwicklungen der in wissenschaftlicher Strenge erfolgenden Anwendung der theologischen Interpretation der kirchlichen Gesetze“ darstellen (S. 15). Es ist also zu erwarten, dass er an einem konkreten Beispiel, d.h. einer offenen oder umstrittenen Rechtsfrage, zeigt, wie weit die von ihm gescholtene „alte“ Methode reicht und was darüberhinaus seine theologische Interpretation leisten kann. Statt dessen enthält der zweite Teil Ausführungen zur kirchenrechtlichen Ausgestaltung und pastoralen Bedeutung der Kirchenprovinzen (§ 6; S. 145-160), zur Bischofsbestellung (§ 7; S. 161-178) und zur Synodalität und Mitverantwortung im kirchlichen Leitungsdienst (§ 8; S. 179-203).

Dabei ist ein streng methodisches Vorgehen, etwa das Abarbeiten eines Kriterienkataloges, nicht erkennbar. Es entsteht der Eindruck, als wollte der Verfasser einige seiner Aufsätze aufs Neue darbieten. Dass er dies unter dem Titel Gesetzesauslegung tut, ist irreführend. In der Einleitung räumt er sogar ein, dass das Buch „einfach einige alte und neue Aufsätze“ sammelt (S. 14). Nachdem GEROSA auf dem Umschlag und dem Buchrücken, abweichend vom Titelblatt und von der CIP-Aufnahme der Deutschen Bibliothek, ankündigt, „Grundlagen und Paradigmen der Gesetzesauslegung in der Kirche“ zu bieten, kann diese Vorgehensweise nur verwundern.

Immer wieder betont GEROSA die Notwendigkeit theologischer Interpretation, aber ohne ein konkretes methodisches Instrumentarium an die Hand zu geben. Symptomatisch ist der letzte Satz des Buches: „Um dieses Ziel zu erreichen, ist es jedoch unumgänglich, auf eine theologische Interpretation der kanonischen Gesetze zurückzugreifen, die allein für die Zukunft eine der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils und dem neuen hermeneutischen Horizont angemessene Entwicklung des kanonischen Rechts gewährleisten kann.“ (S. 203) Der Leser wird auf die Zukunft vertröstet: „Die Folgen dieser Erneuerung [der kanonistischen Lehre über die Auslegung der Gesetze] werden in der näheren Zukunft sicherlich so gut wie überall festzustellen sein.“ (S. 141) GEROSA scheint sich seiner Sache selbst nicht ganz sicher zu sein, denn er betont, nur „vorgefaßte und ideologische Argumentationen“ könnten ihn anfeinden (15; vgl. S. 130, 139). Andererseits kritisiert er jedoch gern seine Kritiker, z.B. den renommierten Kanonisten Heribert HEINEMANN, dem er in einer rhetorischen Frage vorwirft, er habe Argumentation durch Nostalgie ersetzt (S. 136).

Störend bei der Lektüre sind die ungenauen Formulierungen, z.B. wird Latein als „die offizielle und einzige Sprache zur Auslegung der Gesetze der Kirche“ bezeichnet (S. 124 Anm. 90). Bei der Aussage „Die Regeln der Interpretation von Gesetzen sind in c. 17 des CIC und c. 1499 des CCEO enthalten“ (S. 118), entsteht der Eindruck, dies seien die einzigen kodikarischen Interpretationsregeln. Ein weiteres Beispiel: C. 1095 CIC/1983 sei der heute in Ehenichtigkeitsverfahren „am meisten angeführte Canon“ (S. 121). Was ist gemeint? Das Vorkommen dieses Canons in Klageschriften, in Urteilen oder innerhalb ganzer Prozessakten? C. 1095 ist sicherlich ein häufig vorkommender Klagegrund. Die apodiktische, nicht belegte Behauptung, er sei der am meisten angeführte Canon dürfte fraglich sein, wenn man sich z.B. die Verwendung der cc. 1060, 1101 oder 1673 CIC/1983 in der gerichtlichen Praxis vor Augen hält.

Des öfteren bezieht sich GEROSA auf staatliches Recht, scheint aber einschlägige Literatur nicht zu kennen. Beispielsweise behauptet er, die Interpretation „per modum legis“ sei im staatlichen Bereich beinahe unbekannt (S. 120). Hier wäre ein Blick in die Untersuchung von Bernadette DROSTE-LEHNEN (Die authentische Interpretation. Dogmengeschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung. [Nomos Universitätsschriften, Recht 31] Baden-Baden 1990) hilfreich gewesen.

Der Verf. moniert „das Fehlen einer systematisch stimmigen und vollständigen neuen Lehre über die Auslegung der Kirchengesetze“ (S. 14). Eine solche findet sich aber in der Literatur, z.B. bei Georg MAY und Anna EGLER (Einführung in die kirchenrechtliche Methode. Regensburg 1986) oder in der Neubearbeitung des zu Beginn der Rezension genannten Lehrbuchs durch Winfried

AYMANS (wie oben, Bd. 1, S. 178-189 u.ö.). Diese beiden beispielhaft genannten Werke zeigen, dass die konventionellen bzw. kodikarischen Interpretationsnormen mit Mühen verbunden, aber bewährt und transparent sind. Schließlich hat sich der oberste kirchliche Gesetzgeber selbst für diese Interpretationsnormen entschieden.

Franz KALDE, Paderborn

\* \* \*

**29. GHISONI, Linda, *La Rilevanza giuridica del metus nella consumazione del matrimonio*. (Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 47) Roma 2000.**

Linda GHISONI, Bandverteidigerin und Kirchenanwältin beim Berufungsgericht des Vikariats von Rom, legt mit der in der Reihe „Tesi Gregoriana“ erschienenen Schrift „La rilevanza giuridica del metus nella consumazione del matrimonio“ ihre im Jahr 1999 von der kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana angenommene Doktordissertation vor.

Die Verfasserin fragt nach der eventuellen rechtlichen Bedeutung der Furcht für den erstmaligen Vollzug der gültig geschlossenen Ehe angesichts der Tatsache, dass die consummatio matrimonii gemäß c. 1061 § 1 CIC/1983 humano modo zu geschehen hat. Dabei gliedert sie ihre Untersuchung, die 176 Seiten Text (S. 5-181), drei Seiten Abkürzungsverzeichnis, 13 Seiten Literaturangaben und ein dreiseitiges Autorenverzeichnis umfasst, in drei Teile, die ihrerseits in zehn fortlaufend nummerierte Kapitel unterteilt sind. Die kurze Einführung bietet eher einen inhaltlichen Überblick über die Studie, als dass sie zur Fragestellung der Untersuchung hinführt und diese begründet, und sie verzichtet auch auf eine Erhebung des Forschungsstandes zum Thema, stellt aber ohne jeden weiteren Nachweis fest, dass die Frage nach der Bedeutung der Furcht (metus) beim ersten Vollzug der Ehe heute von der kanonistischen Forschung übergangen wird (S. 6).

Im ersten Teil (S. 11-49) untersucht die Verfasserin allgemein den Einfluss der Furcht (metus) auf die Rechtshandlungen sowohl im Römischen als auch im kanonischen Recht. Dabei fragt sie im ersten Kapitel nach dem metus im Römischen Recht und seinem Einfluss auf Rechtshandlungen, der sich im Hinblick auf den Abschluss der Ehe als unwesentlich erweist, insofern der Eheabschluss unter dem Einfluss von Furcht nicht ungültig ist. Im zweiten Kapitel stellt die Verfasserin die selbe Frage im Hinblick auf das kanonische Recht und schlägt dabei einen weiten Bogen von der klassischen Kanonistik bis zum geltenden Recht. Dabei kommt sie zum Ergebnis, dass auch im kanonischen Recht durchgehend die Gültigkeit von solchen Rechtshandlungen angenommen wird, die unter Furcht zustande gekommen sind, weil zwar die Wahlfreiheit,

nicht aber der freie Wille des Handelnden eingeschränkt wird. Im dritten Kapitel untersucht die Verfasserin die rechtlichen Erfordernisse, damit der *metus* als Mangel bei der Abgabe des Ehekonsenses qualifiziert werden kann (*gravis*, *extrinsecitas*, *iniustitia*).

Im zweiten Teil (S. 55-121) erläutert die Verfasserin in den vier Kapiteln IV-VII den Begriff *consummatio coniugii* und zeigt seine rechtsgeschichtliche Grundlegung auf. Das vierte Kapitel zeichnet die Entwicklung der Konzepte der *copula perfecta* und der *consummatio coniugii* bis zum Codex von 1917 nach, während im fünften Kapitel unterschiedliche Interpretationsstränge der einschlägigen Gesetzgebung dieses Gesetzbuches aufgezeigt werden. Das sechste Kapitel widmet sich den weiteren Entwicklungen in der Kanonistik, durch die die geltende Gesetzgebung des Codex von 1983 vorbereitet wurde, und weist in diesem Zusammenhang vor allem auf die Beiträge von Felice Maria CAPPELLO, Jean BERNHARD und Urbano NAVARRETE hin. Das siebte Kapitel schließlich stellt auf knapp acht Seiten (S. 113-120) das geltende Recht bezüglich der *consummatio coniugii* dar und interpretiert dafür den c. 1061 § 1 CIC/1983. Insgesamt ist in diesem zweiten Teil eine klare Entwicklung zu erkennen: Während bezüglich des ersten Vollzugs der Ehe ursprünglich rein äußerliche und ausschließlich anatomisch-physiologische Gesichtspunkte beachtet wurden und kaum danach gefragt wurde, unter welchen Gegebenheiten dieser erste Vollzug zustande kam, werden aufgrund der stärker personalistischen Sicht der Ehe in den einschlägigen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils nunmehr auch psychologische Gesichtspunkte stärker beachtet.

Der dritte Teil der Arbeit (S. 125-177) widmet sich in drei Kapiteln der Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem ersten Vollzug der Ehe und dem *metus gravis*. Dabei stellt die Verfasserin im achten Kapitel zunächst das historische Rechtsinstitut der zweimonatigen Bedenkzeit nach der Abgabe des Ehekonsenses (*bimestre ad deliberandum*) dar, das in der Dekretale *Ex publico* des Papstes ALEXANDER III. behandelt wird. Angesichts der Tatsache, dass der Ordensstand als die vollkommenere Lebensform galt, wurde den Eheleuten diese Bedenkzeit eingeräumt, innerhalb derer sie sich für den Eintritt in einen Orden entscheiden konnten, wodurch die gültig geschlossene, aber noch nicht vollzogene Ehe von Rechts wegen aufgelöst wurde. Hinsichtlich der Frage, ob ein während dieser Bedenkzeit erzwungener Ehevollzug die *consummatio coniugii* zur Folge hatte, kamen die Kanonisten überwiegend zu einer negativen Antwort, allerdings nicht, weil *metus* ausgeübt wurde, sondern weil der erzwungene Vollzug in jedem Fall eine *iniuria* darstellte. Im neunten Kapitel werden die Verstandes- und Willenselemente dargestellt, die für den gültigen Vollzug der Ehe erforderlich sind, um auf diese Weise den für die geltende Gesetzgebung zentralen Begriff *humano modo* näher zu erläutern. Erst im zehnten und letzten Kapitel, und zwar genauer in dessen zweitem Abschnitt,

geht die Verfasserin ausdrücklich auf die Themenstellung der Arbeit ein und fragt nach der rechtlichen Bedeutung der Furcht für den ersten Vollzug der Ehe. Dabei wird zum einen herausgearbeitet, dass der Vollzug der Ehe eine Rechtshandlung *sui generis* darstellt, die der Rechtshandlung des Eheabschlusses untergeordnet ist und aus dieser hervorgeht, und zum anderen wird hervorgehoben, dass für diese Rechtshandlung des Ehevollzugs die allgemeine Norm des c. 125 § 2 CIC/1983, nicht aber die für den Eheabschluss geltende besondere Norm des c. 1103 CIC/1983 anzuwenden ist. Insofern kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, dass ein *metus gravis* keinerlei rechtliche Auswirkung auf die Gültigkeit des ersten Vollzug der gültig geschlossenen Ehe haben kann.

Ausweislich der verwendeten Literatur hat sich die Verfasserin einem Thema gewidmet, das von der kanonistischen Forschung tatsächlich kaum bearbeitet wird. Angesichts dieser Tatsache wäre aber zu wünschen gewesen, dass die Verfasserin zumindest durch entsprechende Einleitungen und Zusammenfassungen ihrer Untersuchung zu einer größeren Stringenz verholfen hätte. Ebenso hätte es der Arbeit nicht geschadet, wenn neben der Darstellung und Widergabe verschiedener kanonistischer Positionen der systematischen Analyse der jeweils geltenden Normen und einer daraus resultierenden eigenen Urteilsbildung ein entsprechender Platz eingeräumt worden wäre. Im letzten und nach Angaben der Verfasserin für die vorliegende Arbeit zentralen Kapitel (S. 170) fällt auf, dass im Blick auf das von ihr festgestellte Ergebnis der Untersuchung keinerlei Diskussion mit den entsprechenden Positionen anderer Autoren stattfindet. Hinsichtlich der in den einzelnen Kapiteln angesprochenen Fragen gelingt es der Verfasserin, jeweils einen kompakten, rechtsgeschichtlich ausgerichteten Überblick über die unterschiedlichen kanonistischen Positionen zu verschaffen.

Heribert HALLERMANN, Mainz

\* \* \*

**30. GOLDSCHMIDT, Nils / BEESTERMÖLLER, Gerhard / STEGER, Gerhard (Hrsg.), *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdung*. Norbert GLATZEL zum 65. Geburtstag. Münster: Lit 2002. 429 S., ISBN 3-8258-5494-9.**

Zur Festschrift für Norbert GLATZEL haben zahlreiche Wissenschaftler verschiedener theologischer Disziplinen, aber auch anderer Fakultäten beigetragen. Die meisten Aufsätze kreuzen sich über dem im Titel genannten Thema, wenige stehen eher als individuelle Dankesgaben an den Jubilar etwas im Abseits.

Wenn im Vorspann durch Eberhard SCHOCKENHOFF der klassisch-dogmatische Begriff von Ehe und Familie aufgezeigt wird, dann liegt die Tendenz des Bu-

ches darin, der Gefahr einer zirkulären blutlosen Selbstrechtfertigung des Allgemeinbegriffs zu widerstehen, ihn vielmehr durch Perspektivenverschiebung auf das geschichtlich-gesellschaftlich Besondere zu nuancieren, wobei in allen Argumentationen die Geltung des dogmatisch-kirchlichen Begriffs, und sei es auch nur im Hintergrund, das präferierte Leitbild bleibt.

Pastoraltheologie und Kirchenrecht bemühen sich um Konkretionen der intersubjektiven Strukturen und Problematiken des Themenfelds Familie, die Sozialethik geht den Beziehungen nach, die zwischen der familialen, der staatlichen und der ökonomischen Institution bestehen. Generell wird als erkannt vorausgesetzt, dass die Familie in der Gegenwart durch Veränderungen im Subsystem Ökonomie massiven Pressionen ausgesetzt ist. Daraus entsteht die programmatische Frage, wie denn trotz dieser Gefährdungen das Familieninstitut auch für die Zukunft gesichert werden könne. Zum einen führt das zur Diskussion über die Vermittelbarkeit der Doppelrolle von Beruf und Haushalt, die vor allem, aber nicht nur, von Frauen getragen wird. Zum anderen fragen Sozialethiker und Ökonomen, warum – unter volkswirtschaftlichen und gesamtgesellschaftlichen Gesichtspunkten – den Familien vor konkurrierenden Sozialformen spezifische materielle Vorteile einzuräumen seien und wie diese strukturell und erfolgreich implantiert werden könnten.

Die in sich stimmigen familienökonomischen Modelle machen Eindruck. Aber wie weit könnten sie gesellschaftliche Anerkennung finden? Wieweit kann und will sich Politik intensiv um familienspezifische Strategien sorgen, wenn man von Wahlkampfpropaganda absieht? Ist für die Politik nicht das Anliegen einer durchgängigen Stabilisierung aller Formen eines humanen Miteinander, der gesellschaftlichen Pluralität Rechnung tragend, weit vordringlicher? Manche der Plädoyers zugunsten der Familie unterstellen, dass andere Sozialformen wie Alleinerziehende oder kinderlose Paare von vornherein nur einen defizienten Beitrag für den gesellschaftlichen Gesamtnutzen leisten könnten und deshalb fiskalisch abzustrafen seien. Dabei werden die Beiträge, die Kinderlose allein schon auf Familienebene für Altenpflege und Unterstützung verwandter Kinder aufbringen, völlig ignoriert. Und dass vor allem den Alleinerziehenden vordringlich strukturelle Vorteile zuzuwenden sind, ist doch evident. Weder Alleinerziehende noch Kinderlose wählen ihre Situation als Nutzenmaximierer; sie geraten in sie und es besteht wohl nur selten Anlass, sie mit dem Zeichen des Hedonismus zu versehen.

Ebensowenig überzeugt mich das ökonomische Argument, dass der Bevölkerungsrückgang Defizite für die Qualität der Volkswirtschaft mit sich brächte. Moderne Gesellschaften sind bekanntlich weder nationalstaatlich noch gar ethnisch abzuschließen. Dass Arbeitnehmer problemlos von einem Land ins andere wechseln können, ist ja gerade der Sinn der EU-Politik und auch der Ausbildungsgänge sowohl der Unternehmen als der Universitäten. Abgesehen von



den Immigranten aus nicht-europäischen Ländern, die sich im Lauf von wenigen Generationen integrieren und höherqualifizierende Bildungsabschlüsse anstreben und auch erreichen.

Wer von der Bedeutung der bürgerlichen Kleinfamilie überzeugt ist – dafür lassen sich viele gute Gründe anführen, der kann mit gutem Recht seine Meinung in Öffentlichkeit und Politik vertreten. Aber er kann nicht erwarten, dass Parlament und Gesetzgebung sich seine besondere Meinung umstandslos zu eigen zu machen. Hier müssen auch andere Ansprüche, die ebenfalls mit guten Gründen vertreten werden können, berücksichtigt werden. Die staatlichen Beiträge zu Erziehung und Bildung sind ein aus ständigen Kompromissen hervorgehendes Allgemeines, das in den individuellen Lebensentwürfen je auf ihre Weise angeeignet und gestaltet wird. Die Pflege des Spezifischen der privaten Lebensformen fällt einmal den in ihnen engagierten Individuen und den gesellschaftlichen – nicht aber staatlichen – Organisationen zu, darunter den Kirchen. Deren gesellschaftliche Wirksamkeit liegt auf der Ebene der Pastoral, und nicht der einer politisch-moralischen Großagentur.

Aus der großen Zahl der Autoren habe ich für meine Kurzdarstellung – durchaus subjektiver Neugier entspringend – eine Auswahl getroffen, ohne in irgendeiner Weise die nicht genannten ins zweite Glied rücken zu wollen. Der Teil soll Geschmack fürs Ganze wecken. Das Buch ist eine umfassende Einführung in den aktuellen Stand der katholischen Familientheorie, wohlverstanden mit ausführlichen Literaturverzeichnissen – Pflichtlektüre für jeden, der sich mit dieser komplizierten Materie zu befassen hat.

In vielen Beiträgen wird das Bemühen deutlich, sich auf die Gegenwartsgestaltung von Ehe und Familie einzulassen und sie in ihrer faktischen Wertverwirklichung zu würdigen. Das bringt es mit sich, dass die soziale Realität Familie auch Neukonzeptionen ihrer begrifflichen Vergegenständlichung erforderlich macht.

So wird die Familie von Werner TZSCHEETZSCH als Kommunikationszusammenhang gefasst, in dem die unterschiedlichen individuellen Lebenentwürfe ihrer Mitglieder getragen von hoher emotionaler Zuwendung sich gegenseitig zur Selbstentfaltung anregen. Ist aber die Emotionalität ermöglicht, ist damit zugleich die Schwachstelle bezeichnet, nämlich die Einheit immer vorauszusetzen, unter Vernachlässigung der reflexiven Praxen, die sie doch aus der Differenz immer wieder herzustellen hätte. Die Selbstthematizierung und Hervorbringung der Familienidentität verlangt die Ausbildung sprachlich-praktischer Kompetenzen, zu der eine Familienpastoral, die für die Eigentümlichkeiten der jeweiligen Familienkonzepte sensibel ist, Hilfestellung geben könnte, gerade auch im Entdecken spezifisch religiöser Belange.

Dass die moderne Familienform in ihrem faktischen Vollzug hohen Bestandskriterien ausgesetzt ist, denen sie unter dem Druck hoher ökonomischer Belastungen häufig auch unterliegt, ist für Heinrich POMPEY die – durch seine zusammen mit Albert WOHLFAHRT durchgeführten Studien zu Betriebsauflösungen im ländlichen Raum auch empirisch gesicherte – Ausgangsposition, Trennung und Scheidung bzw. ihre Nichtbewältigung als Ausdruck tiefgehend verzerrter Kommunikation zu beschreiben. Hier wäre kirchliche Diakonie angefragt, nämlich – wenn möglich präventiv – therapeutisch einzuspringen, um die sprachliche und soziale Kompetenz der Ehepartner zu entwickeln und zu stärken.

Bernhard LAUX definiert die Familienform der Gegenwart als „desinstitutionalisierte Institution“. Die objektiven Präformiertheiten werden wenigstens zu sekundären Faktoren herabgesetzt angesichts der Bedeutung, die dem individuellen Wählen der Partner, nicht nur für den Anfang ihrer Beziehung, sondern für ihre gesamte Dauer zukommt. Das Wählen wiederum begründet sich aus der Notwendigkeit, die Partnerschaftsbeziehung mit dem Projekt der je individuellen Selbstbeziehung und Selbstverwirklichung in Einklang zu bringen. Sofern Solidarität – auch in materieller Hinsicht – allein von individuellen Entscheidungen abhängig ist, und zugleich rechtlich-strukturelle Sicherungsleistungen reduziert werden, können bei Kündigung der Partnerschaft für die Betroffenen prekäre Lagen entstehen. Das gilt noch mehr für ehe-analoge Lebensgemeinschaften, wo bei Trennung kein Recht auf Unterstützung eingeklagt werden kann.

Zum bürgerlichen Familienrecht hat das Kirchenrecht keine Entsprechung aufzuweisen. Hartmut ZAPP bündelt die Ansätze, aus denen seine Konstruktion hervorgehen könnte. Das Vaticanum II hatte ja die Revision des kirchlichen Eherechts veranlasst: konzentrierte sich das Gesetzbuch von 1917 auf den Eheschließungsakt – *matrimonium in fieri* – so wird die Ehe unter dem Einfluss der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* im c. 1055 § 1 CIC als „*totius vitae consortium*“ bestimmt, also das Interesse auf das *matrimonium in facto esse* gerichtet. Damit ist an sich die Verbindung zur Familienthematik hergestellt und wird dann auch in *Lumen Gentium* explizit. Was aber der Begriff „*familia*“ bedeutet, ist bei weitem nicht ausdefiniert. Das aber ist dringend erforderlich, um der gegenwärtigen realen Familiensituation gerecht zu werden. Zu beseitigen etwa ist die Diskriminierung von nicht-ehelichen Kindern – die im bürgerlichen Recht, wenn auch erst 1998, durch die Schaffung eines einheitlichen Kindschaftsrechts beseitigt wurde.

Kirchenrechtler wissen um die Realität des Scheiterns von Ehen und damit auch um die Lebensproblematiken der wiederverheirateten Geschiedenen. Hier muss mit theologischen Fiktionen aufgeräumt werden, wenn man den Betrof-

fenen ernsthaft helfen will. Es wird empfohlen, sich an einschlägigen Verfahren bei den orthodoxen Kirchen umzusehen.

Ungeachtet der Selbstauffassung der modernen Familie als einer emotionalen Lebensgemeinschaft bleibt die Familiensituation natürlich mitbestimmt von den anderen gesellschaftlichen Subsystemen, in erster Linie von Politik und Recht, die ja ihrerseits bestimmten Familienprogrammen Geltung zu verschaffen suchen. Arno ANZENBACHER sucht die gängigen Vorstellungen idealtypisch zu fixieren. Er unterscheidet die liberale Position, die die Trennung von Rechtsperson und Privatperson vollzieht, demgemäß der Privatsphäre Gestaltungsfreiheit lässt, sofern sie den vorgegebenen Gesetzesrahmen nicht überschreitet.

Das Programm zeigt seine Grenzen, wenn sich das Gut der Gestaltungsfreiheit mit dem Gut des Wohls der Kinder reibt, was für den Autor bei Ein-Eltern-Familien mit zwangsläufig externalisierter Erziehung naheliegt. Bestimmte Familienvarianten sind schon deswegen nicht empfehlenswert, weil sie von staatlichen und wirtschaftlichen Institutionen nicht hinreichend gefördert werden. Dagegen insistiert die konservative Position darauf, dass die traditionale Familie die Aufgaben der Kindererziehung und Altenpflege durch ihre intern erbrachten Leistungen am besten leisten könne, und auch durch ihre Außenwirkungen – wie nachbarschaftliche Solidarität und ehrenamtliche Arbeit – sich als gesellschaftliches Basiselement bewähre.

Im konservativen Modell gelten Mutterschafts- und Vaterschaftsrolle als nicht austauschbar, Familienarbeit im Verhältnis zur Erwerbsarbeit nicht als sekundär. Die staatliche Förderung sollte insbesondere diese durch die Konstellation von Vater-Mutter-Kindern als „vollständig“ bezeichneten Familienform zugewendet werden.

Die tatsächlichen Schwierigkeiten liegen aber darin, dass Frauen nicht nur die Doppelrolle zwischen Familie und Beruf übernehmen müssen, sondern zudem die Rollengestaltung beträchtlichen Hemmungen ausgesetzt ist. Christina DREPPER macht deutlich, dass die individuellen Fähigkeiten und Bereitschaften zu Planung und Arrangement durch den beschleunigten Wandel von Betriebsorganisationen stark, weil unberechenbar, eingeschränkt wird; seien es Zeitverträge, die die Mitarbeiter zu häufigen Ortswechseln zwingen, seien es flexible Arbeitszeitmodelle.

Weil erlerntes Wissen schnell veraltet, machen längere Familienpausen Frauen für den Arbeitsmarkt zusätzlich unattraktiv. Will man also der Bedeutung der Familienarbeit größeres Gewicht verleihen, muss sie strukturell abgesichert werden und allgemeine gesellschaftliche Anerkennung finden; das ließe sich etwa durch ein Erziehungsgehalt erreichen. Auch für Unternehmer wäre es sinnvoll, sich auf die spezifischen Bedürfnisse von Frauen einzustellen, höhere Leistungen könnten erwartet werden. In dieselbe Richtung zielen die Überle-

gungen von Gerhard STEGER. Familienarbeit braucht Zeit, aber auch Geld. Dadurch entsteht das Dilemma, entweder das Erwerbseinkommen, das durch Doppelverdienerschaft zustandekommt, zu reduzieren, oder umgekehrt die für das Familienleben aufzuwendende Zeit zu verknappten. Wenn Frauen verständlicherweise auf ihre Berufskarriere nicht verzichten wollen – und es auch gar nicht können, geraten sie notgedrungen in Betriebslogiken, wie Samstags- oder Sonntagsarbeit, verlängerte Ladenschlusszeiten usw., die den inneren Zusammenhalt der Familie wie die Kontakte zu ihrer sozialen Umwelt schwächen. Schon aus bevölkerungspolitischen Gründen hätte der Staat hier zugunsten der Familie entgegenzusteuern. Gewiss bleibt das Aushandeln von Arbeitsverteilung eine Angelegenheit der Ehepartner. Aber es müssen objektive Chancen für befriedigende Lösungen vorgegeben werden. Hierzu hat der Familienbund der Deutschen Katholiken schon 1993 interessante Vorschläge gemacht, z.B. Zeitgutschriften einzuführen, die sich vergleichsweise zum Modell des Sabbatical aufbauen ließen.

Joachim WIEMEYER erläutert die Gründe für die Schwächung des traditionellen Familieninstituts. Die Bildungsexpansion der Sechziger Jahre ermöglichte vielen Frauen, in qualifizierten Arbeitsfeldern tätig zu werden. Die Hausarbeit wird technisch erleichtert, der Wunsch nach Kindern rationaler Entscheidung zugänglich. Auch können Kinder haushaltsextern untergebracht werden. Dazu kommt, dass die Kosten für die Ausbildung von Kindern extrem hoch sind. Die Konsequenz ist ein erhöhtes Heiratsalter, ein Anstieg der Scheidungsziffern, eine Erhöhung der Zahl der Kinderlosen. Zwischen 1965 und 1975 nimmt die Geburtenzahl drastisch ab. Eine Generation ersetzt sich nur noch durch 63 %.

Aus dem Blickwinkel des Subsystems Wirtschaft besteht aber gerade ein Bedarf nach einer ausreichenden Zahl von Haushalten. Durch sie werden Arbeitskräfte erzeugt und wirtschaftliche Leistungen konsumiert. Die Knappheit (einheimischer) qualifizierter Arbeitskräfte kann dazu führen, dass die wirtschaftliche Dynamik abnimmt. Dies sei auch durch den Import ausländischer qualifizierter Arbeitskräfte nicht auszugleichen. Die Folge wäre, dass sich auch die Zahl der Konsumenten verringern würde. Schrumpfung und Überalterung der Bevölkerung verursachen hohe zusätzliche Kosten.

Um die institutionellen Dilemmata wenigstens zu mildern, bedürfte es deutlicher materieller Anreize. Vorgeschlagen wird etwa, die Höhe der späteren Rente mit der Kinderzahl zu verknüpfen, bzw. sie bei Kinderlosen um 50 % zu verkürzen. Oder es könnte in Form einer „Jugendrente“ ein Kredit auf zukünftiges Lebenseinkommen gegeben werden, der dann in der Erwerbsphase zurückzahlbar wäre. Auf jeden Fall müsste die Gesellschaft die Aufwendungen für Kinder in einem viel breiteren Spektrum tragen als bisher. Zur Finanzie-

rung müssten alle Staatsbürger – aber aus Eigeninteresse an einer starken Nachfolgeneration – beitragen.

Die wechselseitige Bedingtheit von Familienhaushalt und Ökonomie wird auch von Wolfgang J. MÜCKL zum Thema gemacht. Ist der Zweck der Familieneinheit die Wohlfahrt ihrer Mitglieder, so müssen für die Zweckerreichung Geldkosten und Opportunitätskosten: die entgangenen Gelegenheiten, Geld zu verdienen oder auszugeben, aufgewendet werden. Opportunitätskosten werden vor allem von Frauen getragen. Für ein Kind entscheidet man sich, wenn die private Wohlfahrtssteigerung höher ist als die Kostenbelastung. Je nach Veränderung der Außenbedingungen – etwa durch Steigen oder Sinken der Löhne – erhöhen oder verringern sich die Opportunitätskosten und beeinflussen entsprechen die Bereitschaft zum Kinderkriegen.

Geringere Löhne für Frauen begünstigen den Erhalt der traditionellen Arbeitsteilung in der Familie. Durch die Hochschulausbildung erhöht sich das Humankapital der Frau, das dann auch Ertrag und Nutzen bringen soll, was zum Rückgang der Heiratsneigung führt.

In der Ausbildungsphase der Kinder treffen Eltern Investitionsentscheidungen, die altruistisch motiviert nur den Kindern zugute kommen. Eine zu massive staatliche Unterstützung würde hier die elterliche Mitverantwortung schwächen, genauso wie eine umfassende staatliche Alters- und Pflegeversicherung die moralische Verpflichtung der Kinder gegenüber den Eltern als zweitrangig erscheinen lässt und damit das familiäre Band lockert.

Leistungen, die die Familien für die eigene Wohlfahrt erbringen, haben objektive gesellschaftliche Funktion. Einmal wird in ihnen die künftige Generation erzeugt, sodann die für die Humanvermögensbildung notwendige Sozialisation erbracht. Die Humankapitalbildung ist für das gesamtgesellschaftliche Leistungsvermögen unabdingbar. Eine niedrige Geburtenrate führt zur Verarmung der Begabtenpotentiale. Die Qualität der elterlichen Erziehungsleistung ist durch spätere Sozialisationsagenturen nicht zu ersetzen. Insofern liegt eine – kluge – Förderung des Leistungsvermögens der Familienhaushalte im Interesse der Volkswirtschaft.

In ihrem Beitrag zu Amartya SEN verdeutlicht Dorothea SCHMIDT, dass Familie vor allem der Ort der Entfaltung menschlicher Fähigkeiten (capabilities) sein sollte. Die kulturellen Determinanten der Familie sind aber von Land zu Land, und von Entwicklungsstufe zu Entwicklungsstufe verschieden. Förderung wird nur wirksam, wenn man sich auf ein Verstehen der kulturellen dieser objektiven Formierungen und Deformierungen einlässt, um objektiv mögliche Ziele mit griffigen Strategien zu unterstützen. Ist vor allem in Dritte-Welt-Ländern die Familiensituation durch Armut gekennzeichnet, dann ist diese nicht durch abstrakten Geldtransfer, sondern durch Erweiterung und Stützung sub-

jektiver Selbstbestimmung zu bekämpfen. Insbesondere ist die innere familiäre Position der Frau durch Bildung zu verändern. Durch Bildung vermehren sich die Berufschancen, verbessern sich die Überlebensbedingungen der Kinder – bei gleichzeitigem, zwanglos erreichten Rückgang der Geburtenrate, und vor allem – die Frau gewinnt einen höheren sozialen Status.

Mit Inga FUCHS' Essay über die Familienphotographie wird auf die Ebene der Lebenswelt und ihren geschichtlichen Veränderungen zurückgeführt. Die Photographie ist – nachdem ihre technischen Möglichkeiten jedermann offenstehen – ein Mittel, das konkrete Familienleben in Augenblicksbilder zu bannen; eine Selbstobjektivation, die vom spontanen Schnappschuss bis hin zu hochsensiblen und bedeutungstiefen Interpretationen reichen kann. Die Kunstphotographie kann dann etwa die Auseinandersetzung des Interpreten mit seiner eigenen Familie bedeuten, oder zum Ausdruck seiner reflektierten Weltauffassung dienen – sei sie sozialkritisch oder ideologisch heile Welt beschwörend. In der Photographie wird Weltbildveränderung im Konkreten gegenständlich: die Rollen der Familienmitglieder, die Rollenpositionierungen, der soziale Status usw. Oder: die Liebe, die Entfremdung, die Gewalt.

In der theoretischen Reflexion auf die Familienphotographie – also der Reflexion auf ein bereits reflexiv Gebrochenes – wird deutlich, wie sehr das Sehen seinen Gegenstand aus Vorentscheidungen konstruiert, die nur zum Teil der individuellen Interpretation frei verfügbar sind. Die konkrete Wirklichkeit der uns anscheinend so vertrauten Familie zeigt sich doch eher als unvertraut.

Gerhard DROESSER, Würzburg

\* \* \*

31. GRÜNWALDT, Klaus, „*Auge um Auge, Zahn um Zahn? Das Recht im Alten Testament*“. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2002. 170 S., ISBN 3-7867-2370-2.

Biblische Rechtstexte sind auch bei hauptamtlichen Theologen weder beliebt noch bekannt, geschweige denn, dass man ihnen kerygmatischen Wert oder zeitlose normative Gültigkeit zumisst. V.a. atl. Gesetzestexte unterliegen den bekannten Vorurteilen, sie seien vom Prinzip der Rache und Vergeltung geprägt und durch das ntl. Gesetz der Freiheit zu Recht außer Kraft gesetzt.

Das vorliegende Buch nimmt solche fragwürdigen Positionen auf und sucht sie zu entkräften. Es wendet sich gegen das Vergessen des atl. Rechts und seine Abwertung. Der Vf. versteht sein Werk als „parteiische Wahrnehmungshilfe“ (S. 15) für das Befremdliche und Unverständliche in atl. Rechtstexten. Er misst ihnen nicht nur Bedeutung für die biblische Sozialgeschichte und Theologie zu, sondern in manchen Zügen sogar Vorbildcharakter für unsere Rechtspraxis. Das Buch ist mit dem Ziel verfasst, Nichtfachleuten diese Vor-

urteile und Vorbehalte gegenüber dem atl. Recht zu nehmen und seine zeitlose Bedeutsamkeit für Recht und Ethik heute herauszuarbeiten.

In 9 Kapiteln versucht der Verfasser (Vf.) die komplexe Materie anzugehen:

Das I. Kapitel der „Hinführung“ (I.) (S. 11-16) gibt Aufschluss über Vorgehensweise und Ziele. Das II. Kapitel problematisiert die Verfasserschaft des Mose, führt die atl. Rechtskorpora (BB, Dt, H) ein und demonstriert damit die rechtsgeschichtliche Entwicklung innerhalb des atl. Rechts. Das III. Kapitel (S. 31-34) liefert den wichtigen Verstehensschlüssel des atl. Rechts: Es ist vom Prinzip des Ausgleichs und des z.T. mehrfachen Schadensersatzes geprägt und verzichtet unterhalb der Lebensgrenze auf Strafe für Delikte. Es zielt auf den Rechtsfrieden und die Versöhnung der Parteien. Hierin sieht der Vf. den Vorbildcharakter des atl. Rechts für den gegenwärtigen Strafvollzug.

Im IV. Kapitel (S. 45-63) werden die Bereiche des Todesrechts behandelt; sie beschränken sich auf Blutschuld (Mord), Vergehen gegen Familie und Sexualtabus, gegen Religion und Kult und haben zum Ziel, das Leben zu schützen. Das atl. Rechtssystem kommt im V. Kapitel (S. 64-76) zur Sprache. Es geht um den Verlauf des Gerichtsverfahrens, um das Prozessrecht und um die Stellung des Königs im Rechtssystem. Unter den „Ausgewählten Beispielen des atl. Rechts“ im VI. Kapitel (S. 76-122) erscheinen z.B. Sklaven- und Armenrecht (S. 89-94), Ansätze eines Wirtschaftsrechts (S. 95-107) mit Boden-, Zins- und Depositenrecht (wobei Lev 25 und die *Jobeljahr*-Institution ausführlich erklärt und aktualisiert wird), ferner Regelungen bei Eigentumsdelikten (S. 107-113) und Körperverletzung (S. 113-122). Dieses Kapitel zeigt die Konzentration des atl. Rechts auf den einzelnen Israeliten und die konkrete Lebenssituation. Im VII. Kapitel (S. 123-132) wird das Talionsprinzip im Sinne des Ausgleichs- und Wiedergutmachungsprinzips erklärt, ein wörtliches Verständnis des „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ als Spiegelstrafe wird ausgeschlossen; es wird als Kompensationsleistung im Sinne einer Wiedergutmachung bzw. eines Schadensausgleichs verstanden.

Das VIII. Kapitel (S. 133-143) legt das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) im weiteren und engeren Kontext des Heiligkeitgesetzes aus.

Kapitel IX (S. 144-166) greift über die Gesetzeskorpora hinaus, erläutert zunächst das restriktive Gesetzesverständnis bei Esr, Neh und die positive Sicht des Gesetzes in den Psalmen 1; 19; 119, ehe die durchaus positive Bewertung des Gesetzes in den Antithesen der matthäischen Bergpredigt und im Römerbrief herausgestellt wird. Der „Ausblick“ (S. 162-164) fasst die Thesen des Bundesbuches zusammen.

Dem Vf. ist eine gut lesbare, klug aufgebaute und fachlich kompetente Einführung in das atl. Recht gelungen. Allgemeine Verstehenshilfen und spezielle Textauslegungen halten sich in etwa die Waage und stehen in einem gesunden

Verhältnis zueinander. Sehr hilfreich für das altisraelitische Rechtsdenken erweist sich Kapitel III mit dem Prinzip des Schadensausgleichs. Die Erklärung der Talio in Kapitel VII sollte man allen Theologen, einschließlich den Verfassern kirchenamtlicher Dokumente zur Pflichtlektüre machen, damit der Rechtsgrundsatz des „Auge um Auge“ endlich tendenzfrei zitiert wird. Sehr ansprechend wird das Buch durch das ständige Bemühen des Vf.s, Analogiefälle aus unserer Rechtspraxis zu finden und das Grundprinzip des atl. Rechts für unsere Rechtspraxis, v.a. für den Strafvollzug fruchtbar zu machen. So zieht der Vf. die Wiedergutmachung des Schadens der Gefängnisstrafe vor und fordert den im atl. Recht immer gegebenen sachlichen Zusammenhang zwischen Delikt und Sanktion. Bei aller Wertschätzung verkennt der Vf. die Grenzen atl. Rechtssprechung und ihre Zeitbedingtheit nicht (Todesstrafe, Sklaven, Stellung der Frau). Insgesamt stellt der Vf. viele fruchtbare Verständnishilfen für die komplexen Sachverhalte des atl. Rechts zur Verfügung; sie ermöglichen einen vielfach neuen und positiven Zugang dazu und eröffnen auch eine geänderte Sicht des Gesetzes im Neuen Testament. Insofern hat das Buch auch gesamtbiblische Verdienste.

Aus fachexegetischer Sicht wird man gewiss manche Einwände gegen bestimmte Positionen des Vf.s erheben können, etwa gegen die Tendenz einer vorstaatlichen Datierung des Bundesbuches (S. 20), gegen die Deutung von *kippār* – „sühnen“ als „bedecken“ nach Ex 21,28f. (S. 35), gegen die Annahme einer männlichen Kultprostitution im Alten Israel (S. 53f), gegen seine Inanspruchnahme der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Argument gegen die Todesstrafe (S. 61), gegen die einseitige semantische Erklärung von *ʾahab* – „lieben“ ohne Einbeziehung aller Synonyme („fürchten, anhängen, beobachten, nachfolgen“) (S. 137f), gegen seinen Hang zur synchronen Lektüre der Texte, doch bleibt der insgesamt sehr positive Eindruck des Buches davon unberührt. Hier liegt in der Tat ein sehr gelungener Versuch vor, die atl. Rechtstexte in das Gesamt Biblischer Theologie zu integrieren. Die Lektüre des Buches kann außer den im Vorwort (S. 9) genannten Zielgruppen v.a. auch Theologiestudierenden als hilfreiche Einführung in die atl. Rechtsmaterie wärmstens empfohlen werden.

Theodor SEIDL, Würzburg

\* \* \*

**32. HAHN, Udo, *Sakramente. (Grundbegriffe Christentum)* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 63 S., ISBN 3-579-00686-X.**

In der schon mehrere Bände umfassenden Reihe „Grundbegriffe Christentum“ legt der bekannte Publizist Udo HAHN nun ein Buch vor, das in konzentrierter Form die wesentlichen Aussagen zu den Sakramenten darstellen möchte. Dies geschieht aus der Sicht evangelischer Lehre, ohne dass dabei die Auffassungen



anderer Kirchen, vor allem der katholischen Kirche, übersehen werden. Dies zeigt sich schon rein äußerlich daran, dass HAHN alle jene gottesdienstlichen Zeichenhandlungen behandelt, die aus katholischer Sicht als Sakramente gelten. Gegliedert ist der Band in drei Abschnitte, die mit den Begriffen „Erfahrungen“ (S. 7-15), „Fakten“ (S. 16-59) und „Konsequenzen“ (S. 60-62) überschrieben sind. Der zweite und bei weitem umfangreichste Abschnitt bildet dabei den Schwerpunkt des Bandes, weil er die Kernaussagen zum allgemeinen Sakramentsbegriff sowie zu den einzelnen Sakramenten beinhaltet. Verständlicherweise werden hier die Taufe und das Abendmahl am ausführlichsten behandelt und dabei auch in ihrer konkreten gottesdienstlichen Gestalt vorgestellt.

Ohne Zweifel sind gerade in der heutigen Zeit kurze und dabei ebenso präzise wie lesbare Einführungen in die christlichen Grundbegriffe sinnvoll und hilfreich. Dass dabei im Rahmen von gut sechzig Seiten manches verkürzt dargestellt werden muss, wo sich der Fachtheologe mehr Differenzierungen wünschte, steht außer Frage. Aber auch wenn man die Zielsetzung und den Rahmen dieses Buches ausdrücklich in Rechnung stellt, ruft die Lektüre doch einige kritische Bedenken hervor. Zunächst einmal erscheint schon die äußere Aufteilung nicht besonders geglückt. Denn dadurch finden sich wichtige Aussagen zu den einzelnen Sakramenten auf den ersten und den zweiten Abschnitt verteilt, so dass beispielsweise die Aussagen über die Ehe erst zusammen genommen ein einigermaßen stimmiges Bild ergeben (vgl. S. 13f und S. 57f), allein aber unzureichend bleiben.

Aber auch inhaltlich lassen HAHNS Darstellungen in wichtigen Punkten zu wünschen übrig. Da sein Standpunkt, auch wenn das nie ausdrücklich gesagt wird, derjenige der lutherischen Kirche ist, kommt die reformierte Tradition dadurch kaum zu Wort. Das hat u.a. zur Folge, dass der pneumatologische Aspekt der Sakramente völlig ausgeblendet wird. Weder beim Abendmahl noch bei der Firmung bzw. der Konfirmation wird der Heilige Geist überhaupt erwähnt! Das überrascht bei einer Darstellung, die immer auch den ökumenischen Stand wiederzugeben versucht. Hinzu kommen eine Reihe von Ungenauigkeiten, die sich leicht hätten vermeiden lassen. Die Art und Weise etwa, wie katholisches und evangelisches Verständnis der Wirkung der Sakramente beschrieben werden (vgl. S. 16), ist zumindest missverständlich und lässt nicht deutlich werden, dass hier in unterschiedlichen Ansätzen und Begrifflichkeiten dasselbe gesagt wird. Ähnliches gilt für die Darstellung des Opfercharakters der Eucharistie (vgl. S. 39). Neben solchen Ungenauigkeiten gibt es auch einige bedauerliche sachliche Fehler. Wenn HAHN sagt, dass im Falle einer katholischen Trauung mit Beteiligung eines evangelischen Pastors „die religiöse Kindererziehung dem Ehepaar nicht frei überlassen bleibt, sondern im Sinne der katholischen Kirche verbindlich zugesagt werden muss“ (S. 14), dann ist das

so formuliert ebenso falsch wie die Aussage, dass „in der katholischen Kirche jeder Gottesdienst ein Abendmahlsgottesdienst ist“ (S. 10). Es ist schade, dass auf diese Weise immer noch bestehende Vorurteile oder Missverständnisse zwischen den Kirchen nur noch weiter gefestigt werden.

So bietet HAHNS Buch zwar eine Reihe interessanter Hinweise und Informationen, die aber durch mangelnde Präzision und eigentlich unnötige Fehler deutlich an Wert verlieren. Das schadet einem Buch, das von seiner Absicht her sicherlich gut gemeint ist.

Burkhard NEUMANN, Schlangen

\* \* \*

**33. HAIZMANN, Martin (Hrsg.), *Treue - Trauung - Trauma? Biblische Perspektiven zu Partnerschaft und Ehe.* (Porta Studien 21) 2. Aufl., Marburg: Verlag der Francke-Buchhandlung 2000. 180 S., ISBN 3-86122-750-9; ISSN 0177-8056.**

Unter den zahlreichen, zu Ehe und Partnerschaft erscheinenden Publikationen, die sowohl akademisch-wissenschaftlichen Ansprüchen als auch seelsorglich-praktischen Erwartungen genügen wollen, finden sich nicht sehr viele, die dieses Themenfeld von einem spezifisch biblisch-theologischen Ansatz her gezielt in den Blick nehmen. Der vorliegende Sammelband zählt dazu.

Bei der Auswahl der Beiträge greift der Herausgeber auf Referate zurück, die im Rahmen der Hochschularbeit der evangelischen Studentenmission in Deutschland (SMD) gehalten wurden, in der er selbst seit mehr als 20 Jahren beruflich tätig ist. Die weiteren Beiträge sind von sehr unterschiedlicher Art (wissenschaftliche Abhandlungen, Vorträge, Predigten, Erlebnisberichte, persönliche Zeugnisse, Briefe u.ä.) und wurden zum Teil bereits an anderen Orten publiziert. Durch die Wahl des breiten thematischen und methodischen Ansatzes gelingt es, sehr viele Aspekte von Ehe und Partnerschaft in das Blickfeld zu bringen, wobei bei den jeweiligen Fragestellungen die theologische Dimension eine deutliche Akzentuierung erfährt.

Im ersten der insgesamt vier Teile berichten mehrere Autorinnen und Autoren unter dem Titel „Die Liebe – Wie wir’s erlebt haben“ (S. 13-36) in zum Teil tief berührenden Zeugnissen von ihrem ganz persönlichen Weg. Im zweiten Teil werden unter der Überschrift „Der Weg – Wie kann’s gelingen?“ (S. 37-92) eine Reihe wichtiger Themen im Zusammenhang mit der Ehevorbereitung und Eheschließung besprochen: die Beziehung zur eigenen Familie und das Selbständigwerden, Glaubenswelt und Liebesleben, Verliebtsein und Verlobung, konkretes Zugehen auf die Eheschließung, Krisen der Ehe und das eheliche Gespräch. Im dritten Teil stehen unter dem Titel „Die Ehe – Was Gott uns anvertraut hat“ (S. 93-133) zentrale Fragen des Lebens in der Ehe im

Vordergrund: die Geschlechtlichkeit in der Ehe, das Verbot vorehelichen Zusammenlebens und seine Begründung in der Bibel, einander Untertansein in Christus, Partnerschaft und Ehe zwischen Christ und Nichtchrist sowie eine Traupredigt von Dietrich BONHOEFFER. Im vierten Teil geht es unter dem Thema „Die Freiheit – Warum Leben gestaltet werden muss“ (S. 134-175) um die Bedeutung des Sittlichen und die Rolle der moralischen und rechtlichen Normen und Gesetze im gegenwärtigen Kontext von Ehe und Partnerschaft.

Unter kirchenrechtlichen Gesichtspunkten ist besonders auf den von Hans HATTENBAUER verfassten Beitrag „Christliche Ehe und weltliches Recht“ (S. 170-175) hinzuweisen. In den Ausführungen zu den geschichtlichen Wandlungen im Eherecht erinnert er u.a. daran, dass Martin LUTHER im Bezug auf die Ehe zwar die Sakramentalität ablehnte und von einem „weltlich Ding“ sprach, die Ehe aber dennoch als einen heiligen Stand betrachtete. Scheidung habe er nur für Notfälle, vor allem bei „bösllichem Verlassen“ vorgesehen. Sie sei aber immer Ärgernis, Schuld und Sünde und daher habe LUTHER die Wiederverheiratung Geschiedener nicht erlaubt. Nach HATTENBAUER sind Ehemodelle für Christen unannehmbar, wenn sie auf einer bloßen Vertragslehre beruhen, die in dem Sinn verstanden wird, dass die Ehe in ihrem Bestand allein vom Willen der einzelnen Ehegatten abhängig sei. Das christliche Eheverständnis sei nur mit der Institutionenlehre vereinbar, weil zum Vertrag das Ja Gottes hinzukomme. Kennzeichnend für das hier vertretene Eheverständnis sind folgende Sätze: „Für Christen gibt es geistliche Grundsätze für die Einrichtung ihrer Ehen. Doch müssen sie diese nun selbst deutlich in die Praxis umsetzen. Sie können sich nicht mehr darauf verlassen, dass die *bürgerliche* Ehe im Wesentlichen dem entspricht, was auch ihr Glaube sagt. (...) Was heute zu einer christlichen Ehe gehört, ist auch in den Kreisen der ‚Frommen‘ umstritten. Unerschütterlich müssen wir auf die Lebenslänglichkeit dieser Stiftung Gottes und damit auf ihrer Unscheidbarkeit bestehen“ (S. 173). Mit diesem Eheverständnis korrespondiert eine bemerkenswert positive Bewertung der kirchlichen Trauung. Christen gehen nach der staatlichen Eheschließung zur Kirche, weil „sie Gottes Beistand und Segen durch sein Wort und die Anteilnahme der Gemeinde in Anspruch nehmen wollen. Weil sie wissen, dass Gott sie ‚zusammenfügt‘, wollen sie von ihm nun auch ‚äußerlich‘ zusammengebunden werden. In der kirchlichen Trauung soll geschehen, was für den ganzen kommenden gemeinsamen Lebensweg Vorbild und Grundlage ist: Gottes Wort soll zur Sprache kommen. Sie bezeugen, dass sie in seinem Namen heiraten, ihn um seinen Beistand für alles Kommende anrufen und dies in der Überzeugung tun, dass allein seine tägliche Gegenwart sie bewahren kann und wird. Mögen der Staat und die Juristen das anders sehen, mögen gute Gründe für ein Wahlrecht der Verlobten zwischen den Trauungsformen sprechen – für Christen ist die kirchliche Trauung ebenso wichtig wie die staatliche. Christen leben *in der Welt, aber nicht von der Welt*. Für christlich Verlobte kommt dies dadurch

zum Ausdruck, dass sie in der Welt das Rechtsband knüpfen, die Kraft zum gemeinsamen Weg aber nicht von der Welt erbitten“ (S. 175). Diese Sätze HATTENBAUERS stehen inhaltlich jenen Gedanken sehr nahe, die Siegfried KETTLING in seinem Beitrag „Einander untertan in Christus. Epheser 5, 15.21-33“ (S. 111-121) darlegt, wo es u.a. heißt: „Ganz gewiss ist die Ehe ‚ein weltlich Ding‘ (Luther), das heißt, sie gehört in die weltliche, die ganze Menschheit umspannende Ordnung Gottes. Dennoch kommt der ganze Glanz dessen, was dieser eine Gott für seine Menschen mit dem Geschenk Ehe vorgesehen hat, da heraus, wo sie im Licht Jesu Christi, im inspirierenden Einfluss des Heiligen Geistes lebt. Dabei tut sich eine befreiende Perspektive auf, ein Raum zum Atmen: ‚Die Liebe Christi verwandelt die Ehe‘ (H.D. Wendland). Auch gilt: ‚Jesus ist kommen, nun springen die Bande‘ (J.L.K. Allendorf)“ (S. 116).

Von den in diesen Sätzen zu Tage tretenden Positionen her ergeben sich in katholischer Perspektive beachtenswerte Ansatzpunkte im Hinblick auf das interkonfessionelle Gespräch besonders über den Ehebegriff und den Stellenwert der kirchlichen Trauungsfeier. Insgesamt liegt die Bedeutung dieses Sammelbandes aber nicht auf dem kirchenrechtlichen oder ökumenischen Feld, sondern in der eheworbereitenden und ehbegleitenden Seelsorge, gibt hier wertvolle Orientierungen und setzt Impulse, die auch zahlreiche Anknüpfungsmöglichkeiten für die katholische Seelsorge bieten.

Johann HIRNSPERGER, Graz

\* \* \*

- 34. HAMMERSCHMIDT, Helga L., *Kontinuität und Veränderung in langjährigen Ehen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung.* (Münchner Beiträge zur Psychologie) München: Herbert Utz Verlag 2001. 275 S. u. Anhänge, ISBN 3-89675-815-2.**

Bei diesem Buch handelt es sich um eine psychologische Dissertation der Universität München aus dem Jahre 2000. Mit einer psychologischen Längsschnittuntersuchung stützt die Verfasserin markante Thesen ihres Doktorvaters K.A. SCHNEEWIND, der 1999 eine „Familienpsychologie“ veröffentlicht hat. Es wird untersucht, wie langjährige Paarbeziehungen verlaufen und sich entwickeln. Daten aus einem dreijährigen Längsschnitt-Intervall werden eingebracht und Rückblicke der Eheleute differenziert erfragt. Es wird untersucht, wie Paare Krisen ihrer Ehe meistern, andere an endlosen Konflikten laborieren, wieder andere unter ihrem Leidensdruck in Resignation verfallen, ohne sich zu scheiden. Es werden also unterschiedliche Elemente von Stabilität, Kontinuität und Veränderungen in langjährigen Ehen geprüft.

Die Untersuchung wurde mit 105 Paaren gestartet, jedoch waren nach drei

Jahren nur noch 25 Paare zu einer zweiten Befragung bereit. Deshalb wird man dieser Untersuchung keine allzu hohe Repräsentativität zumessen können. Es ist zu vermuten, dass besonders Menschen, welche die drei hinter ihnen liegenden Ehejahre oder eine eventuelle Trennung als allzu belastend erlebt haben, nicht mehr zu einer Reflektion anhand von Interviews und Fragebogen bereit waren. Weiterhin ist noch zu beachten, dass die befragten Personen vier sehr unterschiedliche Gruppen angehören: Familien mit jüngeren Kindern, Familien mit Kindern in der Ablösungsphase, Paare in der nachehelichen Phase und schließlich Paare im Ruhestand. Immer handelt es sich um Paare, die mindestens 15 Jahre verheiratet sind.

Bevor die Verfasserin die Ergebnisse der eigenen empirischen Untersuchung erörtert und mit den Ergebnissen anderer Forscher vergleicht, legt sie im ersten Teil ihrer Veröffentlichung von S. 7 bis 76 zwei große Übersichten vor. Zunächst referiert sie aus der Literatur „Ausgewählte empirische Befunde zu Determinanten der Ehequalität und Ehestabilität“. Daraufhin werden „Theoretische Grundlagen“ zur Kenntnis gebracht, womit dem Leser eine Übersicht über die schon vorhandenen Reflektionen zu Qualität und Dauer von Ehen vermittelt werden.

Die empirischen Befunde der Verfasserin selbst zeigen, dass die Eheleute als positive Elemente einer erfüllten Partnerschaft werten: gegenseitiges Vertrauen, Liebe, Treue und schließlich Offenheit, Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit. Weiterhin gehören zum Gelingen und zur Entwicklung eines positiv erlebten Miteinanders: zärtliche Zuwendung, sexuelle Übereinstimmung, ähnliche Lebensphilosophie, gemeinsame Interessen, Verständnis und Geduld sowie Verlässlichkeit. Es zeigt sich ein Unterschied zwischen den Geschlechtern. Männer schreiben der Sexualität mit Abstand den Vorrang zu, während es Frauen im Wesentlichen um „Einführung des Partners“ und „zärtliche Zuwendung“ geht.

Es scheint sich auch empirisch verifizieren zu lassen, dass sowohl Konfliktträchtigkeit als auch Konfliktlösungsverhalten im Partnergefüge bei den einzelnen Personen bestimmt werden von dem, was man mit BOWLBY seit 1973 das „innere Arbeitsmodell“ nennt. Damit sind die Erlebnis- und Aktionsbereitschaften gemeint, die in frühen Erfahrungen zur Kinderzeit mit Mutter und Vater erworben worden sind. Diese Verhaltensmodelle steuern nicht nur Einstellungen und Aktionen gegenüber den eigenen Kindern, sondern auch gegenüber dem Partner. Die Kindheitserfahrungen beeinflussen und modellieren die Verhaltensweise in den Partnerschaften noch nach Jahrzehnten. Die Frauen, die ihr Verhältnis zu ihrem Vater vor der Ehe und die Elternehe insgesamt positiv bewerten, sind eher als andere in der Lage, eine glückliche Ehe zu führen. Bei Männern beeinflusst eine entspannte Beziehung zu ihrer Mutter vor der eigenen Ehe diese Ehe offenbar positiv. Sind jedoch die Erfahrungen in

der Kindheit negativ, bleibt vor allem eine erhöhte Verletzbarkeit zurück, wodurch die partnerschaftliche Gemeinschaft in der Ehe bedroht wird.

Frauen geben an, dass für sie das erste und das zehnte Ehejahr die schwierigste Zeit in den Beziehungen war, nach Meinung der Männer ergaben sich Ehekrisen gehäuft im ersten und im fünften Ehejahr. Es überrascht den Leser, dass die durchschnittliche Dauer der Krisen mit viereinhalb Jahren angegeben wird. Da aber auch eine Krisendauer bis zu 34 Jahren genannt wurde, kommt aus der nüchternen Zahlenangabe eine Ahnung über die Not einer unglücklichen Ehe auf.

Krisen erweisen sich oftmals durchaus nicht als der Beginn eines leisen oder katastrophalen Endes in der Partnerschaft. Krisen leiten sehr häufig auch positive Veränderungen in den Einstellungen der Partner und ihrer Beziehungen ein. Eine positive Ehequalität ist dann zu gewinnen, wenn es eine Kontinuität im Wandel oder einen Wandel in der Kontinuität gibt. Positives kann in der Partnerschaft und für die Partnerschaft erarbeitet werden. Die Verfasserin sieht das Wort des Psychotherapeuten Jürg WILLI, bestätigt: Im Laufe der Jahre wird „die selbstgeschaffene gemeinsame Welt immer mehr zu einem festen Bestandteil der eigenen Identität und verleiht der Partnerschaft Stabilität“ (S. 241). Die Abstützung dieser und anderer psychotherapeutischer Erfahrungen durch die empirische Untersuchung ist ein Verdienst dieser Dissertation.

Der Besprechung müssen in Richtung des Verlags oder seines Lektors zwei Anmerkungen angefügt werden. Es ist nicht einzusehen, warum den gezählten Seiten noch zwei Anhänge von mehr als 40 Druckseiten beigegeben werden, die nicht nummeriert sind. Warum zunächst der Anhang B erscheint, dem der Anhang A folgt, ist verwunderlich. Weiterhin ist ganz und gar nicht verständlich, dass der Text linksbündig gesetzt ist und keine Trennhilfe, die sich in jedem Computerprogramm findet, eingeschaltet wurde. Daraus ergibt sich ein extrem zerfranster Text, der umso mehr an manchen Stellen an ein Ruinenfeld gemahnt, als die Autorin an vielen Stellen äußerst knappe Abschnitte schreibt. Da fehlt es am Geschick in der Präsentation aber auch an der Höflichkeit gegenüber dem Leser.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

- 35. HEISE, Irene, *EHE der Tod euch scheidet. Im Spannungsfeld von Ehe – Scheidung – Glauben. Überarb., komment. u. erg. Neuaufll. Wien: Verlag I. Heise 2000. ISBN 3-9500649-2-3.***

Das Buch von Irene HEISE, Religionspädagogin und Autorin sowie langjährige Mitarbeiterin am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmata an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, das sie im Selbstverlag

herausgegeben hat, beschreibt im ersten Teil die „Scheidungsgeschichte einer Religionslehrerin“. Die Autorin nennt die Lehrerin „Nadja“ und schildert in 33 Kapiteln deren Geschichte, bei dem das Scheitern ihrer Ehe im Mittelpunkt steht. Diese Geschichte wird von der Autorin in kleinen Zwischenabschnitten kommentiert – zumeist psychologisch.

Im Laufe ihrer Scheidungsgeschichte hat „Nadja“ auch ein Ehenichtigkeitsverfahren geführt, mit dem sich 2 Kapitel befassen: Kapitel 14 „Vor dem Diözesangericht“ (S. 76-77) und Kapitel 15 „Das Ehenichtigkeitsverfahren“ (S. 82-89). Die Autorin hat – das muss man vorweg konstatieren – eine sehr gute Kenntnis vom Ehenichtigkeitsverfahren, eine Tatsache, die man nicht von vielen Menschen, nicht mal von Theologen, behaupten kann, es sei denn, sie haben schon mal so ein Verfahren durchgeführt. Noch mehr ruft es jedoch freudige Überraschung hervor, dass die Autorin sich dem Thema Ehenichtigkeitsverfahren zwar nicht unkritisch, aber doch mit einer positiven Neutralität annähert, denn ansonsten sind es (praktische) Kanonisten eher gewohnt, als diejenigen verschrien zu sein, die den betroffenen Menschen ein Stück Lebensgeschichte auslöschen wollen, was die Bezeichnung „Ehenichtigkeitsverfahren“ nahe legen mag, was aber keineswegs Inhalt des Verfahrens ist.

Zu Beginn des Kapitels „Vor dem Diözesangericht“ erläutert die Autorin Sinn, Inhalt und Ablauf eines Ehenichtigkeitsverfahrens. Sie tut das – wie gesagt – sehr sachkundig und zugleich kritisch. So kritisiert sie z.B. die Tatsache, dass die Befragungen alle einzeln durchgeführt werden, da die Klägerin dadurch nicht die Möglichkeit hat, sich „unmittelbar gegen unwahre Behauptungen zu wehren“ (S. 77), was zu einem falschen Bild von der Situation und von den Charakteren der Ehepartner führen könne. „Denn viele kümmert ein Eid vor einem kirchlichen Gericht herzlich wenig, wenn es Enttäuschung oder gar Abneigung sind, welche die Beziehung zu den Eheleuten (oder einem der beiden) prägen! Die spätere Akteneinsicht und die Möglichkeit einer anschließenden Stellungnahme reichen wohl selten aus, um solch verkehrte Bilder gerade zu rücken – auch ist davon auszugehen, dass längst nicht alle stilistisch dazu in der Lage sind!“ (S. 77-78) Mit vielem, was die Autorin hier sagt, hat sie recht. Leider werden Ehenichtigkeitsverfahren oftmals dazu missbraucht, alte (oder auch neue) Fehden auszufechten, und dabei mag es vorkommen, dass (Falsch-)Aussagen ungeachtet des Eides gemacht werden. Andererseits muss jedoch auch bedacht werden, dass verschiedene Menschen die gleichen Dinge auch immer aus unterschiedlichen Blickwinkeln und mit unterschiedlichen Gefühlen betrachten. Wenn die Parteien also ein und dieselbe Begebenheit völlig verschieden schildern, so muss dem nicht zwingend eine Falschaussage zugrunde liegen. Zudem ist es für manche Klägerinnen geradezu eine Horravorstellung, ihrem früheren Partner während des Ehenichtigkeitsverfahrens zu begegnen. Nach dem staatlichen Scheidungsverfahren möchten sie mit ihrem (oft

übermächtig erscheinenden) Partner nicht noch einmal in einen offenen Schlagabtausch eintreten, und manche Klägerin würde ein Verfahren nicht führen, wenn dies mit einer persönlichen Begegnung verbunden wäre. Im geschützten Raum der Vernehmung unter vier (bzw. sechs, wenn eine Protokollführerin anwesend ist) Augen kann oft mehr zutage gefördert werden als in einem öffentlichen Disput.

Des weiteren wirft die Autorin einen kritischen Blick auf Verfahren mit dem Klagegrund „psychische Eheunfähigkeit“. Wenngleich sie es durchaus als positiv wertet, dass es diesen Klagegrund (jetzt) gibt, macht sie doch auf zwei Problematiken aufmerksam: Für Betroffene stelle es oftmals ein moralisches Problem dar, über Eltern und Geschwister negative Aussagen vorzubringen. Und: Manche sind gar nicht in der Lage, die Bedingungen im Elternhaus richtig einzuschätzen (S. 78). Das ist in der Tat korrekt. Eine Klägerin, die bereits eine therapeutische Behandlung abgeschlossen oder zumindest angefangen hat, hat in einem Ehenichtigkeitsverfahren sicher Vorteile, weil sie ihre Persönlichkeitsgeschichte besser kennt. Bei Klägerinnen ohne Therapieerfahrung vermag ein/e erfahrene/r Untersuchungsrichter/in in manchen Fällen einiges zutage zu fördern, aber auch hier gilt: Wenn und solange jemand Dinge nicht anrühren will, bleiben sie im Dunkeln.

Ein weiterer Punkt aus diesem Kapitel sei herausgegriffen. Die Autorin schildert in einer Passage der Erzählung die Reaktion einer Kollegin auf das Ansinnen „Nadjas“, ein Ehenichtigkeitsverfahren zu führen. Die Kollegin – selbst in einer glücklichen Ehe lebend – reagiert empört auf „Nadjas“ Plan, empfindet ihr Vorgehen als ein Sich-rein-waschen-wollen von begangenen Fehlern, und sie beschließt, den Kontakt zu „Nadja“ abubrechen. Solche und ähnliche Reaktionen sind leider nicht selten und halten manche/n möglicherweise davon ab, ein Ehenichtigkeitsverfahren anzustreben. Der Kommentar der Autorin ist an dieser Stelle sehr hilfreich: „Hier ist daran zu erinnern, dass eine glückliche Partnerwahl letztendlich eine Gnade Gottes bedeutet, die nicht dazu verleiten darf, jene, die scheitern, gering zu achten. Glückliche Verheirateten gebührt vielmehr eine Haltung der Dankbarkeit und Offenheit für die Not jener, die in der Wahl ihrer Partner weniger ‚Glück‘ erfuhren oder die aus schicksalhafter Tragik heraus nicht mehr in der Lage sind, ihre Ehe weiter zu leben. Keiner Ehe ist eine Garantie für dauerhaftes Glück auf den gemeinsamen Lebensweg mitgegeben, ein Scheitern – aus den verschiedensten Ursachen, auch unverschuldet! – grundsätzlich nie auszuschließen“ (S. 81-82).

Im Kapitel „Das Ehenichtigkeitsverfahren“ wird die Vernehmung der „Nadja“, ihre Akteneinsicht und schließlich das negative Urteil und ihre Reaktion darauf beschrieben. Die Autorin kritisiert vor allem die Tatsache, dass die Nichtigklärung einer Ehe von der Aussage zweier Zeugen abhängig gemacht wird, die man oft nicht beibringen kann, und dass man den Parteien allein kei-



nen Glauben schenkt. Es ist richtig, dass ein Klageantrag ohne die Bestätigung durch zwei Zeugen in der Regel wenig Aussicht auf ein positives Urteil hat. Der geltende CIC wertet aber die Beweiskraft der Parteiaussagen auch in Sachen des öffentlichen Wohls (und das sind Ehenichtigkeitsverfahren) wesentlich höher als der CIC von 1917. Und der Präfekt der Apostolischen Signatur, Kardinal Mario F. POMPEDDA, hat in einer Ansprache an die Teilnehmer eines Kurses für Mitarbeiter an kirchlichen Gerichten am 17.9.2001 betont, dass bis zum Beweis des Gegenteils von der Glaubwürdigkeit einer Partei auszugehen ist. Diese Bestimmungen und Aussagen müssten in der Tat in den kirchlichen Gerichten mehr genutzt werden.

Die Schilderung der Vernehmung der „Nadja“ ist eine krasse und reichlich überzogen anmutende Beschreibung, wie eine solche Befragung nicht sein sollte. Man kann nicht davon ausgehen, dass Parteien und Zeugen in einem Ehenichtigkeitsverfahren in rechtlichen Kategorien denken. Deshalb ist es Aufgabe der/des Vernehmungsrichter/in/s, die Aussagen – ggf. auch mit entsprechenden Nachfragen – möglichst authentisch aufzunehmen und sie anschließend auf ihren rechtsrelevanten Inhalt hin auszuwerten. Darüber hinaus ist es überaus wünschenswert, wenn es der/dem Vernehmungsrichter/in gelingen würde, der vor ihr sitzenden Partei die Angst vor der Befragung zu nehmen und ihr das Gefühl zu vermitteln, dass man ihr helfen will. Dazu können die Ausführungen der Autorin im zweiten Teil des Buches über die Empathie sicherlich beitragen. In einem Verfahren, in dem es um den Ausschluss der Nachkommenschaft geht – wie in dem Verfahren von „Nadja“ – wird man nicht umhin kommen, über Verhütungsmethoden zu reden, aber nicht nur für das rechtliche Verfahren, sondern auch für die Psyche des Menschen kommt es entscheidend darauf an, wie man das macht. Die Fähigkeit der/des Vernehmungsrichter/in/s zur Empathie wird gerade in solchen Situationen hilfreich sein.

Obwohl die Autorin – wie gesagt – eine gute Kenntnis des Ablaufes und der Inhalte eines Ehenichtigkeitsverfahrens hat, haben sich doch einige Ungenauigkeiten oder zumindest Merkwürdigkeiten eingeschlichen:

- Der „Ausschluss von Kindern“ stellt keine Ausweitung von Annullierungsgründen dar; er war bereits im CIC von 1917 ein Ehenichtigkeitsgrund. Nicht-vollzug der Ehe ist kein Annullierungsgrund, sondern ein Auflösungsgrund (S. 77).
- Die römische Rota ist nicht das dortige Diözesangericht (S. 79).
- Dass ein Anwalt bei dem Verfahren mitwirkt, kommt zwar immer öfter vor, ist aber noch eher die Ausnahme. Warum dieser Anwalt meint, beim Klagegrund „Ausschluss der Nachkommenschaft auf Seiten der Frau“ müsse der Mann als Kläger fungieren, ist gänzlich unverständlich. Beide Parteien können

bei jedem Klagegrund als Kläger auftreten (S. 80).

- „Nadja“ wurde bei ihrer Vernehmung vom Vernehmungsrichter begrüßt, dann mit dem Notar allein gelassen, der ihr die Fragen gestellt hat. Wie der Name „Vernehmungsrichter“ schon sagt, ist er für die Vernehmungen zuständig und nicht der Notar (S. 82).

- Die Frage „Sind Sie sicher, dass Sie nie Kinder wollen?“ ist in einem Ehenichtigkeitsverfahren unsinnig und fehl am Platz. Es geht bei diesem Verfahren lediglich um die Willenshaltung zum Zeitpunkt der Eheschließung. Diese Willenshaltung kann sich im Laufe des Lebens ändern. Es ist durchaus möglich, dass jemand zu einer bestimmten Zeit oder mit einem bestimmten Menschen keine Kinder wollte, sich zu einem späteren Zeitpunkt oder mit einem anderen Partner aber Kinder wünscht (S. 82).

- Es ist in der Tat ungewöhnlich, dass ein Zeuge vor seiner Vernehmung schon mal telefonisch befragt wird, aber dass dies einen anfechtbaren Verfahrensmangel darstellt, scheint überzogen. Im übrigen ist in den zwei Aussagen dieses Zeugen „Sie wollte keine Kinder“ und „Sie will überhaupt keine Kinder“ schwerlich ein Widerspruch zu entdecken (S. 84-85).

- Wenn Parteien mit den in Aussicht genommenen Zeugen Kontakt aufnehmen in dem Sinne, dass sie sie bitten, eine Aussage zu machen, ist das keine Beeinflussung. Eine Beeinflussung wäre es, wenn sie inhaltlich über den Klagegrund reden und absprechen, was ausgesagt werden soll. Die kurze Anfrage dagegen, ob ein Zeuge mit seiner Benennung einverstanden ist, kann dagegen vermeiden, dass dieser sich von der Ladung „überrumpelt“ fühlt und deshalb vielleicht nicht bereit ist auszusagen (S. 86).

- Ein Priester kann Aussagen machen, auch wenn die Partei bei ihm gebeichtet hat, wenn es um Sachverhalte geht, die er außerhalb der Beichte erfahren hat (S. 88).

Diese Ungereimtheiten, von denen man nicht weiß, ob sie auf Missverständnissen auf Seiten der Autorin oder Fehlinformationen bzw. -handlungen eines kirchlichen Gerichtes beruhen, schmälern nicht das Verdienst des Buches: Das Ehenichtigkeitsverfahren einmal aus der Perspektive des „Betroffenen“ zu sehen, kann keinem Mitarbeiter an einem kirchlichen Gericht schaden.

Reinhild AHLERS, Münster

\* \* \*

36. HEISE, Irene, *Einführung in eine Theologie der Empathie. Leitfaden für einen einfühlsamen Umgang bei Scheitern, Scheidung und Wiederverheiratung aus Theologie, Psychologie und Philosophie* (Europa-Patronin Edith Stein) und Empathische Problemanalyse als neue stilistische Alternative zur Problemaufbereitung für Theologie und pastorale Praxis. Wien: Verlag I. Heise 2000. 293 S., ISBN 3-9500649-1-5.

Wie der ausladende Untertitel verdeutlicht, nimmt sich diese „Einführung“ in Form eines „Leitfadens“ einiges vor: Als theologisch-psychologische Grundlegung will sie „Mut zur Empathie“ machen. In drei Großkapiteln werden zunächst Therapieformen vorgestellt, in denen Empathie thematisch im Zentrum steht: Gesprächspsychotherapie, „Integrativ-christliche Therapie“, „Häusliche Partnertherapie“ (Kap. 1). Phänomenologische Analysen zur „Einfühlung“ bei Edith STEIN machen Kapitel 2 aus. Um die Rolle der Empathie für die Seelsorge an Gescheiterten zu zeigen, wird schließlich die von der Autorin entwickelte „Empathische Problemanalyse“ als stilistisches Paradigma der Darstellung und Problembehandlung ausführlich vorgestellt (Kap. 3).

Bereits die „Einleitenden Gedanken“ verdeutlichen den Leserinnen und Lesern – neben der Vorstellung des Inhalts – den lebensgeschichtlichen Hintergrund und die einschlägigen negativen Erfahrungen, welche die Autorin zur Abfassung dieses Werks (und ihrer anderen, am Buchende beworbenen Publikationen) bewegt haben. Gewidmet ist es „der unerschütterlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes“ (S. 16). Um das ebenso persönliche wie sachliche Anliegen der Verfasserin in seiner Bedeutung für das ganze Buch selber empathisch zu verstehen, liest man es am besten von seinem Ende her (ab S. 235ff), wo über die eigenen Werke, kirchen-offizielle Reaktionen und biographische Verwicklungen (Ehegeschichte, Berufsverlust usw.) ausführlich berichtet wird. Auf diesem Weg vermag der Leser, die Leserin die motivierende und autotherapeutische Kraft jener „empathischen Problemanalyse“ zu erfassen, die von der Autorin eigens ausgearbeitet wurde, um (ihren) Erfahrungen des Scheiterns einen tieferen Sinn geben zu können. Die hohen Anforderungen und Voraussetzungen an Autoren einer „empathischen Problemanalyse“, die weit über ein Sachbuch hinausreichen, werden von Frau HEISE denn auch anhand der eigenen Veröffentlichungen „exemplarisch aktualisiert“ (S. 246ff).

Die Inhalte: Stellen die einleitenden Bemerkungen zur Empathie mehr eine bunte Reihung unterschiedlicher Aspekte ohne erkennbare innere Ordnung dar, wird die – mittlerweile breit rezipierte – Gesprächspsychotherapie nach C. ROGERS weitgehend korrekt, allerdings v.a. aus der Sekundärliteratur (Kap. 1: 3.), referiert. Die beiden weiteren Therapiearten nun werden, obgleich wissenschaftlich nicht anerkannt, vor allem für praktizierende Christen als besonders geeignet beschrieben: a) Die „Integrativ-christliche Therapie“ (4.) ergänzt den ganzheitlichen, sozialen, finalen und aufklärenden Ansatz Alfred ADLERS um

die „Sinnfrage nach Gott“. Als – m.E. höchst problematisches! – Spezifikum erscheint dabei, dass der „begleitende“ Seelsorger seinen eigenen Weg für die Lebenssinndefindung des Klienten anbietet und sich in den Sog seiner Hoffnungen und Ängste hineinziehen lässt! (S. 51f) Üblicherweise wird das therapeutisch als Kunstfehler gewertet; auf „die heilende Kraft des Gebets“ (4.3) dagegen kann im Rahmen einer seelsorglichen Beziehung *lege artis* sehr wohl Bezug genommen werden. b) Die „Häusliche Partnertherapie“ meint offensichtlich die wichtige Heilwirkung nichtprofessioneller Hilfe, eine selbst entdeckte „talking cure“ zwischen Beziehungs- und Lebenspartnern. Teilweise missverständlich hingegen sind die Ausführungen zu „burnout“ und „empathischer Überforderung“: Hier wird zu wenig klar, dass nicht das seelsorgliche „Bemühen um Empathie“ zu pastoralem Stress und Überforderung führt, gar im Unterschied zu der „persönlichen Glaubenshilfe“, die „eigentlich“ zu leisten wäre. Vernachlässigung der eigenen Psychohygiene, der tragenden Beziehungen zu Gott und Menschen und der eigenen Selbstfindung usw. rühren nicht von einem „zuviel an Empathiebemühen“ her, sondern sind bereits Symptom dafür, dass in unprofessioneller Weise eine seelische oder spirituelle Einstellung fälschlich als Empathie angesehen wird, die selber gestört ist, die etwa zum Über-Ich-Problem wird und die erforderliche „Empathie mit sich selbst“ übersieht. Dies hat Heinz KOHUT, einer der selbstpsychologischen Pioniere der Empathieforschung, der freilich im ganzen Buch nirgends erwähnt ist, immer wieder betont. Begrüßenswert dagegen sind die Aussagen zur Rolle von Sexualität, Intimität bzw. Übergriffen in helfenden und seelsorglichen Beziehungen; der Bezug zum Thema Empathie könnte noch deutlicher herausgestellt werden.

Das zweite Hauptkapitel (S. 92-148) bietet eine eher kursorische, mit zahlreichen Zitaten versehene, philosophisch-phänomenologische Lektüre zur „Empathie in der Philosophie von Edith Stein“. Neben hochinteressanten Details zu ihrer „Kreuzeswissenschaft“ und „Mystik“ wird ausführlich Edith STEINS einschlägige Dissertation „Zum Problem der Einfühlung“ (1917) dargelegt, ohne dass jedoch ein ausdrücklicher Bezug zu den Kapiteln 1 und 3 hergestellt wird.

Um die praktischen Konsequenzen für die Pastoraltheologie und um die erwähnte „empathische Problemanalyse“ kreist das Kapitel 3 (S. 149-271). Die Empathie gilt als „Prüfstein in der Pastoral an Gescheiterten“, sei es in der Ehe, sei es im geistlichen Beruf. Doch wird weniger der Ertrag der vorigen Hauptteile eingebracht, als in Form von Kasuistik und Selbstzitaten aus eigenen Werken Klage geführt über den – überhaupt nicht zu leugnenden! – Empathie-Mangel in der Seelsorge der Kirche. Allzu wenig gelingt hier nach Meinung des Rezensenten die theologische Verknüpfung des Abschnitts über Gescheiterten-Pastoral aus dem Geist des Evangeliums (Kap. 3: 1.4) mit der dargelegten Philosophie und Psychologie der Empathie. Um die Tauglichkeit

theologischer Sachbücher zur Vermittlung von Einfühlung zu testen, werden verschiedene Publikationen zu Fragen von Scheidung/Wiederheirat (alle ohne Erscheinungsdatum) herangezogen.

Hier offenbart sich freilich ein grundlegendes, die Leser evtl. irritierendes Missverständnis: Mit „Eignung des Buches zur empathischen Einfühlung“ (ein Pleonasmus!) oder gar der „Vermittlung einer grundsätzlichen Einstellung zur Empathie und empathischer Aha-Erlebnisse“ (S. 192,195) kann letztlich nur die Frage gemeint sein, ob bei einem Autor Empathie überhaupt eine nennenswerte Rolle spielt. Und obwohl am Beispiel Bernhard HÄRINGS sogar die Einsicht artikuliert wird, auch noch so viel Empathie eines Autors vermöge diese selbst konkret nicht zu vermitteln, beschränkt die Verfasserin ihren eigenen Anspruch nicht darauf, hilfreiche Vorschläge, illustrative Anregungen und Beispiele für ein empathisches Vorgehen in delikaten seelsorglichen Problemen zu bieten, was schon sehr verdienstvoll wäre. Sie beansprucht vielmehr, „im Sinne echt Empathie vermittelnder, analytischer Darstellung der konkreten Situationen und Zusammenhänge“ (S. 198) mit der von ihr kreierten Methodik „empathischer Problemanalyse“ die allfällige „Ergänzung“ zu liefern. Doch auch ihr jahrelanges Ringen um diese „stilistische Alternative“ muss mit dem Eingeständnis enden, die Zusammenhänge und die eigene Betroffenheit hier nicht wirklich abbilden, sondern nur einen ersten Eindruck liefern zu können.

Wie ist diese neuartige „narrative Problemanalyse“ gedacht, die – durchaus dem „Zeittrend“ folgend – auf spannend-unterhaltsame Weise anhand von Präzedenzfällen einschlägige Information als pastorale Dienstleistung anbietet? Zwischen „Sachbuch und belletristischem Werk“ angesiedelt, will der/die jeweilige Autor/Autorin als „leidenschaftliches Sprachrohr“ für Gescheiterte v.a. „Betroffenheit wecken“ und durch das narrative Aktualisieren psychologischer und theologischer Erkenntnisse pastorale Impulse zu solidarischem Handeln, seelsorglicher Beratung, zu Bittgebet und Sühne liefern; das erfordere nicht unbedingt eine face-to-face-Kommunikation, es kann ebenso in kontemplativ-meditativer Nähe zu Betroffenen indirekt geschehen (S. 230-233).

Abgesehen von der Frage, wer hier auf Grund welchen Auftrags für wen tätig werden soll – soweit es nicht um begrüßenswerte selbstheilende Initiativen geht: Es bleibt der Grundwiderspruch dieses Buchs, sich der schlichten Einsicht aller psychotherapeutischen und seelsorglich-beratenden Ausbildung zu versperren, dass Empathie prinzipiell nicht über Bücher zu erwerben ist – und seien sie noch so empathisch abgefasst! Das zeigen auch die Beispiele der Verfasserin unfreiwillig: Über dramatisch aufbereitete Fallvignetten ist Empathie wohl zu illustrieren, aber nicht zu wecken oder zu vermitteln, zumal wenn sie zudem in keiner Weise psychologisch erschlossen werden.

Resümee: Insofern steht der Rezensent – er gesteht es ein – am Ende ratlos da.

1) Das Buch von Irene HEISE greift ein enorm wichtiges Anliegen auf, dessen Brisanz in Theologie wie Kirche, Seelsorge und Ausbildung bei weitem noch nicht hinreichend erkannt ist. Und die von der Autorin aufgrund eigener leidvoller Erfahrungen in ihrer persönlichen Kirchengeschichte aufgegriffene Problematik des Scheiterns in Beziehungen wie auch im zölibatären Leben und geistlichen Amt stellt, auch vor dem Hintergrund der aktuellen Lawine sexueller Missbrauchsfälle in der Kirche, nur die Spitze eines Eisbergs dar: Wo die sorgfältige Bildung und Schulung aller im kirchlichen Dienst Stehenden in Richtung empathischer Befähigung nicht absolute Priorität erhält, da wird die kulturelle Akzeptanz des Christlichen in unseren westlichen Gesellschaften weiter rapide abnehmen, ganz zu schweigen vom permanenten Selbstwiderspruch jedes unempathischen Verhaltens zum Evangelium der verbindenden Liebe, die Jesus praktiziert und maßstäblich vorgelebt hat.

2) Das Buch bietet eine Fülle wichtiger und richtiger, weithin zu wenig beherrigter und praktisch-pastoral umgesetzter Einsichten und Erkenntnisse zur Grundfähigkeit der Empathie (auch von Seiten des philosophischen Werks von Edith STEIN, das bisher in diesem Kontext fast völlig übersehen worden war). Die Einzelaspekte werden jedoch zu wenig aufeinander bezogen und fügen sich so nicht zusammen.

3) Damit hängt zusammen, dass nicht selten in bedenklicher Weise die Ebenen (theologische Rede, psychologische Theorie, spirituell-religiöse Aussage, persönliches Bekenntnis) vermischt werden. Ein Beispiel dafür ist die Begründung für die Behauptung, Empathiefähigkeit sei auch im Erwachsenenalter noch erwerbbar, und zwar „auf jeden Fall“ mit Gebet, Meditation, Gewissenserforschung, Beichte und regelmäßiger Eucharistiefeier (S. 25). Wenn das stimmte, bräuchte es den ganzen psychologisch-therapeutischen Aufwand nicht und die Kirchen müssten sich seit Jahrhunderten als Hort der Empathie präsentieren, was erwiesener- und auch eingestandenermaßen nicht der Fall ist.

4) Das Buch kann schließlich, gerade in kirchlichen Kreisen, die gefährliche Illusion fördern, mit etwas gutem Willen und dem Studium entsprechend „narrativ“ und interessant aufbereiteter Literatur ließe sich unser Empathie-Defizit beheben oder gar diese grundlegende menschlich-pastorale Fähigkeit „vermitteln“. Dem kann man nicht entschieden genug widersprechen!

5) Das gilt auch für die spezifisch kirchenrechtliche Fragestellung: Was die Autorin völlig zu Recht an (wenigstens basaler!) empathischer Einstellung anmahnt und einklagt, das muss grundsätzlich auch das Handeln im rechtlichen Raum, nicht nur, aber besonders auch im Bereich der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit, prägen. Nur: Auch hier ist das nicht über gutgemeinte Bücher zu erreichen – die haben wir seit Jahrzehnten in Fülle! –, sondern genauso wie in einer theologisch-humanwissenschaftlich verantworteten Seelsorge allein auf der Ebene persönlich-sozialer Aus- und Fortbildung aller Mitarbeiter, in kon-

kret fallbezogener kognitiv-emotionaler Arbeit und Selbsterfahrung, was etwa Ehenichtigkeits- und Ehefähigkeitsfragen betrifft, und zwar nicht als mehr oder weniger zufälliges privates Hobby, sondern als heute unverzichtbare Schlüsselkompetenz und fachinterne Qualifikation auch von jurisdiktionell und administrativ mit Menschen umgehenden Mitarbeitern.

Insofern ist das Buch reich an Anregungen und Desideraten, die aber darüber hinaus nach anderen Wegen der Realisierung verlangen, wenn man es ernst damit meint.

Heribert WAHL, Trier

\* \* \*

37. **HERMANS, Baldur / BERGHAUS, Günter (Hrsg.), *Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs*. Festschrift für Bischof Dr. Hubert LUTHE zur Vollendung seines 75. Lebensjahres. Mülheim a.d. Ruhr: Edition Werry 2002. 592 S., ISBN 3-88867-044-6.**

„Ut non evacuetur crux – dass nicht das Kreuz abgetan werde“ (1 Kor 1,17), so lautet der Wahlspruch des mit dieser Festschrift Geehrten: Dr. Hubert LUTHE, Bischof von Essen. Pünktlich zu seinem 75. Geburtstag, dem 22. Mai 2002, konnte ihm das vorliegende Werk überreicht werden. Der Titel des Buches rekuriert auf den genannten bischöflichen Wahlspruch und bestimmt zugleich den facettenreichen Inhalt der Schrift. Dabei wird nach kurzem Vorwort und anschaulicher, von Günter BERGHAUS verfasster Vita des Bischofs zunächst „Eine Widmung“ von Herbert FALKEN gezeigt: Zwei, drei „Skizzen“, eindrucksvoll orientiert am guten Hirten, dem Kreuztragenden und Auferweckten (S. 20-23). Die weiteren vierunddreißig Beiträge werden drei Gruppen zugeordnet, die insgesamt drei als „Wege“ bezeichnete Teile bilden: „Wege im Glauben“ (S. 25-261), „Wege durch die Zeit“ (S. 263-399), „Wege in die Gesellschaft“ (S. 401-581).

Die „Wege im Glauben“ werden markiert von bemerkenswerten Beiträgen, die überwiegend von aktiven wie emeritierten Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum stammen. Bedauerlich nur, dass die Artikel nicht nach sachlich-inhaltlichen Gesichtspunkten, sondern schlicht nach dem Alphabet geordnet sind. Glücklicherweise aber werden dadurch die exegetischen Überlegungen von Werner BERG und Peter DSCHULNIGG nicht auseinander gerissen. Während der Alttestamentler BERG erhellen den Blick auf die „jüdische Theologie in den alttestamentlichen Lesungen der Osternacht“ (S. 47-70) wirft, analysiert der Neutestamentler DSCHULNIGG sorgfältig die Darstellung des Todes „Jesu am Kreuz nach Mk 15,33-40“ (S. 71-82). Anstatt jedoch diesen exegetischen Teil mit dem so eindrucksvollen wie bilderreichen Beitrag von Günter LANGE „„Mein Gott, warum ...?“ Die

Verlassenheit Jesu am Kreuz als bildgeschichtliches Problem in praktisch-theologischer Absicht“ (S. 175-196) didaktisch abzurunden und die dort aufgeworfenen Fragen mit Rekurs auf systematische Gesichtspunkte zu reflektieren, wird der Gedankengang – auf bloßer Anordnung des Alphabets hin – abrupt unterbrochen. Reinhard GÖLLNER kommt mit zehn Thesen dazwischen, die es freilich in sich haben. Eröffnen sie doch in der Tat schon allzu lange unberücksichtigt gebliebene „Perspektiven der Glaubensvermittlung in einer ‚postchristlichen‘ Gesellschaft“ (S. 83-102). Damit ist klar: Die Unterbrechung ist gehaltvoll und alles andere als eine zur Zerstreuung einladende Denk-Pause. Trotzdem: Der Artikel hätte an anderer Stelle der vorliegenden FS deutlicher geltend gemacht werden können. So hätte z.B. GÖLLNERS Beitrag durchaus in die Nähe des allererst im zweiten Teil zu lesenden Artikels von Annette SCHAVAN stehen dürfen. Reflektiert die Ministerin doch unter der Überschrift „In Zukunft glauben. Christentum in der jungen Generation“ (S. 385-399) über die Frage, was getan werden müsse, um den Zustand der „Exkulturation“, in dem sich das „Christentum in der Bundesrepublik und weiten Teilen Westeuropas“ befinde (S. 385), wieder in einen Prozess der Inkulturation zu verwandeln. Diese Ausführungen wiederum hätten durchaus zusammengebracht werden können mit dem erst gegen Ende des dritten Teils gedruckten Beitrag von Heinrich J.F. REINHARDT. Der ehemalige Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität gewährt nämlich in seinem Artikel „Zwischen Lehramt, Laptop und leeren Kassen“ (S. 521-530) exemplarischen Einblick in die gegenwärtige dramatische Situation der theologischen Fakultäten in Deutschland. Doch zurück zum ersten Teil und konkret gefragt: Wäre es den „Wegen im Glauben“ nicht angemessener gewesen, nach den exegetischen Untersuchungen und der bildgeschichtlichen Fokussierung Jürgen BÄRSCH zu Wort kommen zu lassen? BÄRSCH artikuliert kenntnisreich die „Bedeutung des Kreuzes im Spiegel des mittelalterlichen Ritus der Kreuzsegnung“ (S. 25-46) und bietet dabei nicht nur einen fundierten Überblick über Gehalt und Gestalt der *Benedictio crucis* im Mittelalter, sondern verfolgt auch die Geschichte der Benediktionsliturgie bis in die Gegenwart hinein. Im Anschluss daran wäre der Blick frei gewesen für den Artikel von Ludwig HÖDL, der in gewohnt dichtester, ja dichterischer Form über die Eschata reflektiert: „Fortleben nach dem Tode und Auferweckung von den Toten“ (S. 139-158), so der Titel seines alle Beachtung verdienenden Beitrags. An dieser Stelle des geistigen Kolloquiums wäre sodann Raum für Richard SCHAEFFLERS kritische Frage gewesen, ob nicht überhaupt die „Theologia Crucis“ ein „widersprüchlicher Begriff“ sei (S. 233-247), eine Frage, die noch einmal die Aufmerksamkeit auf das Kreuz Christi selbst lenkt und damit dem Bonner Fundamentaltheologen Hans WALDENFELS das Stichwort liefert für seinen tief lotenden Artikel „Christi Kreuz und die Leere Gottes. Das Kreuz und die Religionen der Welt“ (S. 249-261). Da WALDENFELS im Blick vor allem auf den Buddhismus



bereits die Frage nach der Zukunft des Glaubens stellt, hätte sein Beitrag sinnvoll gefolgt werden können von den theologischen Überlegungen zur Zukunft des Glaubens, die Markus KNAPP programmatisch unter dem Wort von Dietrich BONHOEFFER stellt: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (S. 159-174). Erst auf diesem Hintergrund ergibt sich die Frage nach der Kirche. „Kirche warum?“ (S. 221-232), so fragt Hermann J. POTTMEYER und nimmt dezidiert Stellung; und zwar ganz im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils. Kirche kommt dabei als universales Heilssakrament (universale salutis sacramentum) zur Geltung, als „Sakrament des Heils für alle Menschen“ (S. 229). Aus dieser Bestimmung der Kirche ergibt sich auch die „Verantwortung des Bischofs für die Seelsorge“. Heribert HEINEMANNs „kanonistische Erwägungen“ (S. 119-138) hätten genau an dieser Stelle zu Wort kommen dürfen. Die ekklesiologischen Zusammenhänge in Erinnerung rufend, warnt der emeritierte Kirchenrechtler und ehemalige Generalvikar von Essen vor Überforderung und überspannten Anforderungen an den Diözesanbischof. Gerade weil die Kirche vom Wort Gottes lebt, es hörend empfängt und im mitmenschlichen Wort der Glaubensverkündigung weitergibt, „hat der Bischof – insbesondere der Diözesanbischof – ein hohes Maß an Verantwortung für die Verkündigung des Wortes, für die Ausspendung der Sakramente und für die Ausübung der Diakonie (...). Die Verantwortung für diesen Dienst fordert den Bischof. Aber er muss nicht ‚Alleskönner‘ (U. Ruh) sein“ (S. 134). Damit verweist HEINEMANN vorsichtig-behutsam und doch deutlich genug auf eine kaum zu überschätzende Bedrohung „unserer Wege im Glauben“: auf die nach wie vor auch in der Kirche weit verbreitete Überwertung der Aktivität. Erinnern wir uns: Es war GOETHE, der von der „unbedingten Tätigkeit“ behauptete, sie führe zuletzt immer in den Bankrott. An dieser Stelle hätten sinnvoll die beiden liturgiewissenschaftlichen Artikel von Winfried HAUNERLAND und Irmgard PAHL geltend gemacht werden können; vielleicht zunächst HAUNERLANDs orientierender Beitrag „Da berühren sich Himmel und Erde ...‘ Gott feiern in glaubensschwacher Zeit“ (S. 103-118). HAUNERLAND, gebürtiger Essener und inzwischen Professor für Liturgiewissenschaft in Würzburg, betont nachdrücklich: Christliche Liturgie ist nicht zunächst etwas, was von Menschen gemacht wird, sondern „etwas“, was ihm geschieht, und insofern nach wie vor auf die Unfähigkeit vieler stößt, etwas einfach geschehen zu lassen, auf das Unvermögen auch, etwas zu empfangen. Christliche Liturgie aber ist „zuerst Gottes Werk, sie hat eine katabatische, von Gott auf den Menschen zukommende Dimension“ (S. 107). Irmgard PAHL, em. Professorin für Liturgiewissenschaft in Bochum, verweist in ihrem so aufmerksam wie feinfühlig die sich wandelnde Mentalität der Menschen im Revier wahrnehmenden Artikel „Christliches Brauchtum und moderne Arbeitswelt“ (S. 197-220) auf in der Diözese Essen gelungene Versuche, christliches Brauchtum in einer sich rasant ändernden Arbeitswelt lebendig zu erhalten. Wie konnten diese Versuche gelingen? Frau PAHL nennt vor allem zwei

Gründe: a) durch eine sensible Offenheit für die je neue Lebenssituation der Menschen im Revier und b) durch eine möglichst große Nähe des christlichen Brauchtums zur Liturgie.

Da dieser Beitrag auch die Zeitsituation des Reviers in den Blick nimmt, hätte er gut als Übergang zum zweiten Teil der vorliegenden FS dienen können: „Wege durch die Zeit“. Eröffnet wird dieser Teil mit dem von Hans Jürgen BRANDT vorgenommenen Rückblick auf den „Aufbau der Seelsorge nach Säkularisation, Kulturkampf und Weltkriegen am Beispiel des Erzbistums Paderborn“ (S. 263-274). Anschließend ist von Wolfgang BRETSCHNEIDER zu lesen, dass Musik alles andere als harmlos sei. Sein Artikel „Bösewichter haben keine Lieder“. Gegen ein tödliches Missverständnis“ (S. 275-284) rekurriert u.a. auf den Missbrauch von Musik durch die Nationalsozialisten (S. 279f). Sodann folgt der Beitrag von Stefan CICHY über die heilige Hedwig von Schlesien: „Symbol und Patronin der Partnerschaft zwischen den Ortskirchen Essen und Katowice“ (S. 285-292). Anschließend lenkt Wilhelm DAMBERG mit seinem Werkstattbericht die Aufmerksamkeit auf die „kirchliche Zeitgeschichte im Bistum Essen“ (S. 293-300). Doch auch hier, im zweiten Teil, bestimmt wieder das Alphabet die Reihenfolge der Artikel; allerdings mit einer Ausnahme: Die theologischen „Anmerkungen zu Arnulf Rainers Bibel mit Bildern“ („Du sollst dir kein Bild machen!“; S. 317-336) von Friedhelm MENNEKES sind nicht zwischen Bernhard LÜCKINGS Arbeit „Gedanken und Erfahrungen zum Kooperationsprozess der Pfarrgemeinden im Bistum Essen am Beispiel des Dekanates Gelsenkirchen-Buer“ (S. 365-376) und der von Helmut MÖHRING verfassten Biographie des Essener Weihbischofs „Wolfgang Große. Denker und Diözesanadministrator“ (S. 377-384) platziert. Vielmehr sind sie zu finden zwischen Affonso Felipe GREGORYS Ausführungen über „500 Jahre Evangelisierung. Pastorale Grundlinien in der Kirche Brasiliens, Erfahrungen, Impulse, Perspektiven“ (S. 301-316) und Wendelin KNOCHS Reflexionen über den berühmtesten aller Zisterzienser: „Gottes Liebe ist übermächtig“. Bernhard von Clairvaux, ein Reformator vor der Reformation?“ (S. 337-349). Besondere Beachtung verdient, unter matrimonialen Aspekt, das, was Wilfried LOTH über den Familienvater und Widerstandskämpfer Nikolaus GROSS ausführt (S. 351-364). Was kommt nicht alles in der kurzen Bemerkung zum Ausdruck, die der am 7. Oktober 2001 von Papst JOHANNES PAUL II. Seliggesprochene noch kurz vor seiner Hinrichtung durch die Nationalsozialisten zu seinem Mitgefangenen Rudolf PECHEL machte: „Was kann ein Vater seinen Kindern Größeres hinterlassen als das Bewusstsein, dass er sein Leben für die Freiheit und Würde seines Volkes gegeben hat?“ (S. 355) Die Sorge um seine Familie klingt ebenso durch wie die Sorge um das Gemeinwohl. „Freiheit“ und ‚Würde‘ bedeutete für ihn (...) eine freiheitliche politische Ordnung, die es (in der Formulierung von Pater Delp 1943) den Menschen ermöglicht, ‚christliches Leben und christliche Ordnung zu vollziehen‘“ (S. 362). Der derzeitige Diözesanad-

ministrator von Essen, Franz GRAVE, kommt im dritten Teil der vorliegenden Festschrift noch einmal auf Nikolaus GROSS zu sprechen. GRAVE sieht dabei die „Katholischen Verbände“ im Ruhrgebiet an der „Nahtstelle zwischen Kirche und Gesellschaft“ (S. 435-446). Sinnvoll wäre es auch hier gewesen, beide Artikel nicht auseinander zu reißen. Aber, wie in allen Teilen des Buches, so herrscht auch hier unerbittlich das einfallslose Diktat des Alphabets.

Dieser dritte Teil lenkt die Aufmerksamkeit auf die vielfältigen Beziehungen der Menschen untereinander. Er weist „Wege in die Gesellschaft“ (S. 401-582). „Erziehen, fördern, ausbilden. Jungen Menschen Zukunft geben“, so die Überschrift des diesen Weg-Teil eröffnenden Beitrags von Hans Gerhard DOHLE, Leitender Verwaltungsdirektor des Arbeitsamtes Essen (S. 401-430). Und, da nach „D“ wie „DOHLE“ „G“ wie GÖRNER kommt, werden die Ausführungen abgelöst von denen der Ministerin für Frauen, Arbeit, Gesundheit und Soziales im Saarland. Dr. Regina GÖRNER plädiert in ihrem kurzen Artikel über die „öffentliche und freie Wohlfahrtspflege“ in Deutschland (S. 431-434) für eine unbedingte „Trägervielfalt“ in diesem Bereich. Doch, so betont sie, müssten sich auch alle Beteiligten um solide Fachlichkeit und um die nötige „Qualitätssicherung“ ihrer Arbeit bemühen (S. 433). Den Dienst lediglich „mit heißem Herzen“ zu verrichten, reiche schon lange nicht mehr. Wie wahr! Doch wem sagt die Ministerin das? Doch wohl nicht den Wohlfahrtseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft?! Diese gehen nämlich – ebenso übrigens wie die kirchlichen Schulen – den staatlichen oft genug vorbildlich voran. Den kirchlichen Institutionen jedenfalls geht es schon lange nicht mehr nur um „Qualitätssicherung“, sondern stets auch um „Qualitätssteigerung“. In aller Bescheidenheit ist vielleicht doch darauf hinzuweisen, dass zumindest in NRW manch eine staatliche Einrichtung froh wäre, wenn sie jenes Niveau von „Herz und Hand“, von Humanität und „Know-how“ nachweisen könnte, das in den kirchlichen längst Standard ist. Gerade dem mit dieser Festschrift geehrten Bischof ging es dabei nie um ein Gegeneinander, sondern stets um ein Miteinander der kirchlichen und staatlichen Einrichtungen. So hat er aus Sorge um die schwindende Kraft des Erzieherischen in den Familien, in Kindergärten und Schulen und in der gesamten Gesellschaft dem damaligen Ministerpräsident von NRW, CLEMENT (SPD), ein „Bündnis für Erziehung“ angeboten, das dann tatsächlich im März 2001 von den beiden Landesministerinnen Gabriele BEHLER und Birgit FISCHER ins Leben gerufen wurde (DOHLE, S. 403f). Überhaupt ist es Bischof LUTHE immer wieder gelungen, Gespräche zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zu initiieren. Darauf macht nachdrücklich Paul KIRCHHOF, bis 1999 Bundesverfassungsrichter, in seinem bemerkenswerten Beitrag „Der Schutz von Ehe und Familie“ (S. 447-464) aufmerksam. KIRCHHOF berichtet von den jährlichen „Juristentreffen“, die Bischof LUTHE regelmäßig ermöglicht habe. Mehrfach sei es dabei auch um den „Schutz von Ehe und Familie“ gegangen, einem Thema, das Bischof LUTHE

besonders wichtig sei.

Weitere, ebenfalls alle Aufmerksamkeit verdienende Artikel folgen, wenn auch in wahlloser, nein, pardon, alphabetischer Reihenfolge. So stellt Paul KLEMMER, Prof. für Wirtschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum, unter dem Titel „Effizienz und Gerechtigkeit“ (S. 465-486) jene Konflikthypothese kritisch in Frage, die einen notwendigen Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Wachstum einerseits und sich ausbreitender Ungerechtigkeit andererseits festzustellen glaubt. In diesem thematischen Kontext sollten aber auch die bedenkenswerten Beiträge von Franz Josef STEGMANN „Das ‚Neue Südafrika‘. Herausforderungen an die Kirche“ (S. 531-562) und von Joachim WIEMEYER „Verteilungsgerechtigkeit aus christlicher Sicht“ (S. 563-581) gelesen werden. WIEMEYER plädiert u.a. für eine „umfassende Neustrukturierung der Familienpolitik“. Um hier endlich Verteilungsgerechtigkeit entstehen zu lassen, müssten u.a. Kinderlose bzw. Eltern mit einem Kind erhebliche Mehrbelastungen tragen: „Bei Kinderlosen müsste eine Abgabe von mehr als 10 Prozent des Einkommens gezahlt werden.“ Wem das zu viel sei, mag daran erinnert werden, dass heute auch „alle Eltern (...) mehr als 10 Prozent ihres Einkommens für ihre Kinder“ aufwenden (S. 579).

Hans KRAMER benennt in seinem Komplexität aufbauenden Beitrag differenziert die „Gesprächspartner und Spannungsfelder“, mit denen der „Bischof im Diskurs zur Sittlichkeit heute“ vor allem zu tun habe (S. 487-502). Nicht von ungefähr ruft KRAMER dabei die „fünf Zonen von Normierungen“ in Erinnerung, die es zu unterscheiden gelte: die Zone der Sittlichkeit, der Sitte, der Moral, der Ethik, des Rechts. Thomas H. LÜKE kommt in seinem Beitrag „Kirchliches Leben angesichts paralleler Lebenswelten“ (S. 503-520) noch einmal eigens auf den Wahlspruch des Bischofs zurück. Dabei weist er auf das Kreuz in Bruckhausen hin. Er macht deutlich, was es für eine Kirchengemeinde mitten im Ruhrgebiet heißen kann, „das Kreuz nicht abzutun“. Es heißt bei denen sein, die der Hilfe am meisten bedürfen, bei denen stehen, denen es dreckig geht, verlassen sind und die nach menschlichem Ermessen keine Zukunft haben: „Die Kirche kann sich aus einem Gebiet wie Bruckhausen – wenn überhaupt, dann – nur als letzte herausziehen“ (S. 511).

Die vorliegende Festschrift hat es in sich. Bei aller Unterschiedlichkeit der Artikel in Themenwahl, Vorgehensweise und bei aller Verschiedenheit ihrer Autoren, sie verdienen es, im Einzelnen beachtet zu werden. Und es zeigt sich, die Beiträge sind wahre Schätze, Perlen, die nicht zu alphabetisieren sind. Vielmehr kommt es ihnen zu, ans Licht gehoben und – gut präsentiert – von möglichst vielen sorgfältig reflektiert zu werden; denn sie kreisen um ein einziges Thema: *ut non evacuetur crux*.

Manfred GERWING, Eichstätt

**38. HOHENESTER, Birgitta, *Dyadische Einheit. Zur sozialen Konstitution der ehelichen Beziehung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2000. 280 S., ISBN 3-87940-726-6.**

Eine sozialwissenschaftliche Arbeit zu den aktuellen Fragen um Ehe wird hier vorgelegt. Diese Dissertation ist allerdings von einer besonderen Art, weil sie eine verstehende Soziologie in Verbindung bringt mit der heute mehr verbreiteten analytischen Sozialwissenschaft. Die Verfasserin ist in ihrer Arbeitsweise sehr stark an den Forschungsmethoden, Deutungen und Formulierungen von Georg SIMMEL, Max WEBER und Alfred SCHÜTZ orientiert. Sie bringt die Methoden sowie Wert- und Sinnaussagen aus dieser geisteswissenschaftlichen Richtung zusammen mit den zum Teil allerneuesten Umfrage- und Analyseergebnissen ihres Faches. Sehr alte und sehr neue Literatur werden folglich in Beziehung gesetzt. Infolgedessen weckt das Vorgelegte das Interesse aller, die aus allgemein menschlichen und dann auch aus christlichen Perspektiven den Problemen um Ehe und Ehescheidung nachgehen und damit umgehen müssen. Gerade auch Forschern, Studierenden und Praktikern aus dem kirchlichen Raum wird der Zugang zum Thema Ehe in dieser Veröffentlichung ausgesprochen leicht gemacht, weil Nähe zu philosophischer Anthropologie, zu einer verstehenden Psychologie und zu einem positiven Engagement in Richtung Qualität und Bestand von Ehe gesucht werden.

Nach einer Einleitung handelt die Autorin über „Situation und gesellschaftliche Bedeutung der heutigen Ehe: eine soziologische Bestandsaufnahme“ (S. 17-73). Dem folgt der große Abschnitt „Theorie der Ehe“ (S. 74-252). Das Buch endet mit „Zusammenfassung und abschließende Überlegungen“ (S. 253-263). Die nachfolgende Bibliographie umfasst 16 Seiten.

Der erste Teil der Erörterungen dieses Buches, welcher der gesellschaftlichen Bedeutung der Ehe heute gewidmet ist, steht unter dem Hauptaspekt des Wandels von Ehe. Es wird zunächst an Hand der neuesten Literatur erörtert, dass und wie der Ehe durch neue Lebensformen Konkurrenz erwachsen ist. In einem zweiten Schritt wird gezeigt, wie die ökonomische Situation für Ehe sich verändert hat, und dass dadurch ein Schub in Richtung Individualisierung der möglichen oder tatsächlichen Ehepaare erfolgt ist. Ein dritter Aspekt des Bedeutungswandels wird analysiert unter dem Titel: „Kultureller Wandel und Deinstitutionalisierung“. Nach einer Zusammenfassung der Ergebnisse dieses Abschnittes unternimmt die Autorin einen Perspektivenwechsel. Sie folgt im Weiteren einem phänomenologischen Ansatz und lässt sich dabei leiten von P.L. BERGER und H. KELLNER, die schon 1965 in der Anbindung an SIMMEL und SCHÜTZ einen Anstoß in Richtung phänomenologischen Denkens gegeben haben, der bis heute immer wieder neu Beachtung gefunden hat.

Es wird nun in dieser Sicht eine Formanalyse der Ehe vorgenommen, vor allem unter den Aspekten der Individualität der Partner und der Intimität dessen,

was „Ehedyade“ genannt wird. Bei allen, die an anthropologischen und ethischen Fragen interessiert sind, wird der folgende Abschnitt des Buches besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Er ist überschrieben: „Affektuelle und normative Wechselwirkungsprinzipien der Ehe“ (S. 126-176). Dort unternimmt es die Autorin, in der Weise der Gründerväter der Soziologie als Wissenschaft zu handeln über Liebe, über Achtung und über Ehre. Die ursprünglichen Ansätze und Gedanken von Simmel und Weber sind durch den Deutsch-Amerikaner SCHÜTZ näher an die gegenwärtigen Denk- und Sprachformen herangeführt worden. Es ist festzuhalten: mit dem Duktus dieser Gedanken erörtert man Gesinnungen, Haltungen, wenn nicht gar Tugenden und begibt sich somit in den Bereich von Psychologie, Tiefenpsychologie, Moral, Ethik und Sittlichkeit. Von daher wecken die Ausführungen ein hohes Maß an Interesse und es kann uneingeschränkt gesagt werden: Aus welcher fachlichen Sicht auch ein Leser seine Fragestellungen mitbringt, hier wird er manchen bereichernden Gedanken vorfinden. Das heißt allerdings nicht, dass auf diesen fünfzig Seiten des Buches anthropologisch oder sittlich gewertet die Phänomene nur annähernd hinreichend skizziert worden sind. So müssen zum Beispiel die Ausführungen über „Liebe“ geradezu defizitär bleiben, weil etwa die in der Diskussion herausgearbeiteten Unterscheidungen Eros, Philia, Agape oder anders formuliert als Sexus, Eros, Philia nicht einmal erwähnt werden. Auch über „Achtung“ und „Ehre“ ist in der Philosophie und insbesondere der Ethik schon viel Erhellendes erarbeitet worden. Aber dennoch, noch einmal sei es gesagt, über Strukturen von Ehe heute und die notwendigen Gestaltungsformen des Lebens, um ein Gelingen von Ehe zu bewerkstelligen, wird hier viel Gutes und Richtiges, wenn auch fragmentarisch, gesagt.

Der aufmerksame Leser der vorgelegten Erörterungen, der sich sicher nicht langweilen wird und das Lesen nicht anstrengend findet, wird im Hintergrund einen besonderen Aspekt in der Problematik um das Scheitern von Ehen neu akzentuiert finden. Es geht darum, was die Autoren BERGER und KELLNER vor nun fast 40 Jahren herausgestellt haben: Ehe scheitert, wenn der interaktive Aufbau einer gemeinsamen Vorstellungs- und Sinnwelt misslingt. Mit bestimmten Vorstellungen von Konsens gehen Paare ihre Partnerschaft und Ehe ein. Wenn diese Vorstellungen, Hoffnungen oder Illusionen über ihre Übereinstimmung in Weltsicht und Lebenspraxis zerbrechen, kann diese Partnerschaft nicht weitergeführt werden. Welche menschlich-ethischen Anstrengungen unternommen werden können, um die Ehe unter den heute gegebenen Umständen sichern und glücken zu lassen, hat die Autorin in ihrem Buch einfühlsam, trotz der bei Sozialwissenschaftlern üblich gewordenen Sprache bisweilen warmherzig und auch überzeugend dargestellt. Die hier angewandte Arbeitsart wird in Fachkreisen sicher die Ausnahme bleiben. Anregungen in vielfältiger Weise bietet sie allemal.

Hans KRAMER, Bochum

39. **HOSIE, John**, *Con los brazos abiertos: católicos, divorcio y nuevo matrimonio*. (Colección „Pastoral“, 64) Santander: Editorial Sal Terrae 2001. 104 S., ISBN 84-293-1409-1.

HOSIE, Australier und Redemptorist, möchte in dieser kleinen Broschüre eine positive Antwort geben auf die religiösen Fragen, die die Geschiedenen und Wiederverheirateten bedrängen. Sechs Problemkreise greift er auf: 1. Verständnis haben für das Scheitern der Ehe (S. 17-26); 2. Annulierungen der Ehe (S. 27-39); 3. Neue Ehe (S. 41-49); 4. Wiederverheiratete Katholiken und eucharistische Kommunion (S. 51-61); 5. Kann eine Ehe sterben? (S. 63-75); 6. Jesus und die Ehescheidung (S. 77-88). Im Anhang ist eine Erklärung der Bischöfe von Neuseeland aus dem Jahre 1982 angefügt, die später auch von den Bischöfen Australiens übernommen wurde: Wenn die Träume sterben (S. 93-102).

Es geht dem Verfasser vor allem darum, den in der Ehe Gescheiterten in ihrer schwierigen Situation neue Hoffnung vonseiten der Kirche zu machen. Deshalb auch der Titel: mit offenen Armen. Missverständnisse will er überwinden, mögliche Auswege aufzeigen und die Kirche so darstellen, dass sie wieder als verständnisvolle und hilfsbereite Mutter aufscheint. Die fünf Fragen am Schluss eines jeden Kapitels wollen zum weiterführenden Dialog anregen. Im Kapitel über die Annulierungen der Ehe zielt der Verfasser weniger darauf ab, die konkreten Möglichkeiten darzustellen, als vielmehr den Betroffenen Mut zu machen, überhaupt den Weg zum kirchlichen Ehegericht zu wagen. Das Bändchen ist eine pastorale, nicht eine direkt rechtliche Hilfe. Das Gleiche gilt für die Erklärung der Bischöfe Neuseelands und Australiens.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

\* \* \*

40. **IGNACIO ARRIETA, Juan**, *Governance Structures within the Catholic Church*. (Gratianus Series, Section Handbooks) Montreal: Wilson & Lafleur 2000. XXX u. 304 S.; ISBN 2-89127-518-7.

Der Autor, Professor an der Kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität S. Croce in Rom und ihr langjähriger Dekan, Konsultor des PCI, stellt im vorliegenden Buch die Leitungsstruktur der katholischen Kirche sowohl hinsichtlich der einschlägigen ämterrechtlichen Bestimmungen als auch deren theologischer Grundlagen vor. Dabei möchte er gerade auch das Augenmerk auf die pastorale Dimension kirchlicher Leitung zugunsten des Heiles der Seelen richten (Preface).

Zu Beginn (I., *Pastoral Ministry*, S. 1-16) erläutert der Verf. die Ekklesiologie des II. Vaticanum (LG Art. 8) und die Begriffe *munus*, *minister* und *office*. Gewisse *ministeria* resultierten aus dem Weihesakrament, andere würden auf

nichtsakramentale Weise übertragen (lay ministries). Es schließen sich Ausführungen über die *potestas regiminis* an (II., *The Pastoral Function and Potestas Regiminis*, S. 17-41), näherhin die unterschiedlichen Positionen zum Verhältnis zur *potestas sacra*, die Merkmale der *potestas regiminis* (c. 129 CIC) sowie die diversen Unterscheidungen in bezug auf die *potestas*, deren Ausübung und Wirkungsbereich. Bei deren Ausübung gebe es zudem verschiedene Formen der Kooperation, an denen auch Gläubige beteiligt sein können (als Mitarbeiter, Konsultationsorgane u.a.). Das Bischofsamt sei das Rückgrat der kirchlichen Leitungsstruktur (III., *Pastoral Function and Hierarchical Communities in the Church*, S. 43-61), insofern sich die Wirksamkeit des Bischofs auf zwei Ebenen entfalte: Das Bischofskollegium trage Sorge für die ganze Kirche (LG Art. 22), der Einzelbischof übe sein Amt in der Teilkirche in der *Communio* mit den anderen Gliedern des Kollegiums aus. Aufgezeigt werden in diesem Kontext auch die Konstitutiva einer Teilkirche sowie deren rechtliche Sonderformen, ferner Begriff und Stellung des Ordinarius. Im Kapitel *The Ecclesiastical Office* (IV., S. 63-95) geht es um den Begriff des kirchlichen Amtes (c. 145 CIC), die Einrichtung und Einteilung der einzelnen Ämter, das kollegiale Handeln sowie (detailliert) um die verschiedenen Formen der Amtsübertragung und den Amtsverzicht.

Weitere Kapitel nehmen die Leitung der Gesamtkirche in den Blick. Zunächst geht es um *The Supreme Authority of the Church* (V., S. 97-122), konkret um die dogmatische Begründung des Primates sowie Erwerb, Verlust, Funktion, Umfang und Ausübung derselben, aber auch um die Leitung der Kirche *sede vacante* sowie die Papstwahl. Weitere Abschnitte widmen sich dem Bischofskollegium (gemäß LG Art. 22-23) und der Ausübung der Höchstgewalt durch dieses, wobei die Bestimmungen über das Ökumenische Konzil besondere Aufmerksamkeit finden. Unter der Überschrift *The Consultative Organs of the Roman Pontiff* (VI., S. 123-144) finden Bischofssynode und Kardinalskollegium Behandlung. Schließlich werden (VII., *The Executive Organs of the Roman Pontiff*, S. 145-168) die Bedeutung der Römischen Kurie insgesamt dargestellt, ihr organisatorischer Aufbau und die einzelnen Dikasterien und Einrichtungen (gemäß Ap. Konst. *Pastor Bonus*), schließlich die päpstlichen Gesandten, deren Status, Funktionen und Befugnisse.

Ein weiteres Kapitel behandelt *The Ecclesiastical Circumscriptions* (VIII., S. 169-193), die verschiedenen Arten der Teilkirche und deren Errichtung sowie die wesentlichen Strukturelemente der Diözese als Paradigma einer Teilkirche. Aufmerksamkeit erhalten dann *The Office of Bishop and the Episcopal See* (IX., S. 195-219), zunächst die verschiedenen bischöflichen Funktionen, resultierend aus der Bischofsweihe und der konkreten *missio canonica*, sehr kurz die Kirchenprovinzen. Die Aussage im Kontext der Ausführungen zur Bestellung zum Bischofsamt, die Beteiligung der Kathedralkapitel seien Zugeständ-



nisse des Hl. Stuhles (S. 199), entspricht zumindest mit Blick auf Österreich und Deutschland nicht den historischen Tatsachen. Angesprochen werden die Eignungsvoraussetzungen für das Bischofsamt, die aus der Bischofsweihe resultierenden Rechte und Pflichten sowie die Gewalt (Charakteristika, *tria munera* mit Blick auf cc. 386-400, Legislative, Exekutive und Jurisdiktion) des Diözesanbischofs. Zudem werden Koadjutoren und Auxiliarbischöfe und deren Teilhabe an der regulären Diözesanleitung angesprochen, dann die Vakanz des Bischöflichen Stuhles und der Diözesanadministrator.

Die teilkirchliche Ebene abschließend (X., *Active and Consultative Organization in the Particular Church*, S. 221-244) stellt der Verf. die ersten beiden der aus seiner Sicht aus drei relativ unabhängigen Sektoren (juridisch-pastoral, administrativ-ökonomisch, gerichtlich) bestehende Diözesankurie vor, um sich dann den beratenden Gremien zuzuwenden. Leider findet das Gerichtspersonal keinerlei Berücksichtigung.

*The Parish and Parochial Offices* (XI., S. 245-261) finden nur relativ kurz Beachtung. Inhaltlich geht es um die Grundlagen einer Pfarrei, andere Strukturen pastoraler Sorge, das Amt des Pfarrers, seine Aufgaben, Bestellung sowie (knapp) Hilfsgeistliche und Pfarradministratoren, Pastoralrat und Vermögensrat. In bezug auf das Amt des Dechanten werden dessen Aufgaben nur sehr kurz angerissen.

Abschließend wird die *Supradiocesan Organization* vorgestellt (XII., S. 263-288), an erster Stelle Kirchenprovinz und Kirchenregion, dann Metropolitentum und Patriarchen (leider ohne Hinweis, das bereits zuvor [S. 196] von diesen gehandelt wurde) und Partikularkonzilien. Schließlich geht der Verf. auf die Bischofskonferenz ein (Begriff, Rechtsnatur, Zusammensetzung, innere Struktur, Kompetenzen) und thematisiert das Faktum der möglichen Zugehörigkeit von Nicht-Bischöfen. – Der inhaltlichen Abhandlung steht ein Abkürzungsverzeichnis insbesondere einschlägiger Lexika und Dokumente (xxvii-xxx) voran; am Ende finden sich Canones- (S. 289-293) und Sachregister (S. 295-304).

Die vorgelegte Abhandlung weist alles in allem eine klare Konzeption auf und zeugt insgesamt von einer sorgfältigen Erarbeitung (so finden sich kleinere Ungenauigkeiten recht selten; im Drucksatz: z.B. S. 34, 59, 76, 182, 256). Dabei bildet nicht nur der CIC die Grundlage; herangezogen werden vielmehr auch andere Dokumente des Hl. Stuhles, die eine Materie detaillierter regeln (z.B. *Pastor Bonus*, *Universi Dominici Gregis*) oder näher beleuchten (z.B. *Communicationes*, sog. *Laieninstruktion*). Die Darstellungen zeichnen sich durch eine nachvollziehbare Aufbereitung aus. Dabei werden stets die theologischen Grundlagen der Rechtsvorschriften in gebotener Kürze ebenso aufgezeigt wie die mitunter divergierenden Positionen, auftretende Probleme und Abweichungen gegenüber dem CIC/1917. – Leider fehlt ein Literaturverzeich-

nis; ein solches wird zwar in gewisser Weise durch die in den Anmerkungen angeführte Literatur kompensiert (der *New Commentary on the Code of Canon Law* konnte nicht mehr berücksichtigt werden), doch wäre zumindest ein Verzeichnis internationaler Standardwerke hilfreich gewesen. Der deutschsprachige Leser mag bedauern, dass nur an einer einzigen Stelle ein Beitrag in seiner Sprache angeführt wird. Zudem fällt auf, dass die Darstellung auf die Ebene der Gesamtkirche und der Teilkirchen fixiert, die Aufgaben des Bischofs im einzelnen und das Recht der Pfarreien auffallend kurz behandelt werden. Auch die Gliederung der Kapitel verwundert mitunter, insofern z.B. die Bischofskonferenz in mehrerer Abschnitten behandelt wird. Anzumerken bleibt schließlich, dass der CCEO nur ganz am Rande Erwähnung findet, so dass im Titel des Buches besser auf die Roman Catholic Church abgestellt worden wäre.

Rüdiger ALTHAUS, Salzkotten

\* \* \*

- 41. INCHANANIYIL, Remigius Maria Paul, *Alcoholism and consensual incapacità. A study on the basis of canon 1095 and the Rotal Jurisprudence.* (Pontificia Universitas Sanctae Crucis, *Facultas iuris canonici*; *Thesis ad Doctoratum in Iure Canonico partim edita*) Rom 2000. 192 S.**

Bei dem hier zu besprechenden Buch handelt es sich um eine stark gekürzte, der kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität Sanctae Crucis vorgelegte und von dieser approbierte Doktordissertation. Veröffentlicht wurde hier das fünfte Kapitel dieser Arbeit mit dem Titel „Rotal Jurisprudence on Alcoholism“. Als Ziel dieses Abschnitts nennt der Autor, anhand einer Analyse der Rotaurteile zum Alkoholismus Details der konstanten Rechtsprechung dieses Gerichtes aufzuzeigen und damit kirchlichen Richtern Hilfe und Orientierung zu diesem Klagegrund zu geben (S. 20). Dass diesem Thema ganz allgemein wachsende Aktualität zukommt, kann angesichts der ständig steigenden Zahlen alkoholkranker Menschen gerade in den höher entwickelten Ländern nicht bestritten werden. Dies gilt auch für die kirchliche Eherechtsprechung. So kann der Autor nicht weniger als 38 (z.T. unveröffentlichte) Urteile der Römischen Rota zum Klagepunkt Alkoholismus aus den Jahren 1990 bis 1997 anführen. Der Autor gliedert den Hauptteil in insgesamt 11 Kapitel, denen er eine Einführung voranstellt und eine Zusammenfassung folgen lässt. Das erste Kapitel befasst sich mit dem Begriff des Konsenses in der Rechtsprechung zum Alkoholismus. Der Autor zeigt auf, dass der philosophische Hintergrund dieses Begriffs die Lehre des THOMAS VON AQUIN über den „actus humanus“ bildet. Er weist auf die veränderte Ehelehre bezüglich des Konsensobjektes im CIC/1983 gegenüber dem CIC/1917 hin, aber auch darauf, dass in beiden Gesetzbüchern

wie auch in der Rechtsprechung der Konsens als freier Willensakt unumstößliche Voraussetzung für eine gültige Ehe ist. Das zweite Kapitel trägt den Titel: „Alcoholism and Matrimonial Consent in Sentences“. Zu Recht weist der Autor darauf hin, dass es keine einheitliche wissenschaftliche Definition des Begriffs Alkoholismus und seiner Auswirkungen gibt, und dass infolgedessen auch die Meinungen der Rotarichter in diesen Punkten zunächst stark differierten (S. 29). Vor dem bahnbrechenden Urteil von SABATTANI vom 24.2.1961 wurde Alkoholismus zudem nur unter dem Aspekt der akuten Intoxikation gesehen. Im Laufe der Zeit fanden die Rotarichter jedoch zu einem klaren Verständnis der Auswirkungen des Alkoholismus auf das menschliche Verhalten. Die noch schwierigere Frage, ab welchem Grad des Alkoholmissbrauchs Konsensunfähigkeit vorliegt, beantwortet der Autor mit dem Verweis auf die bekannten fünf Kriterien des Urteils *coram SABATTANI* aus dem Jahr 1961, die auch heute, vierzig Jahre später, noch immer in der Rotarechtsprechung verwendet werden. Er geht abschließend auf einige Einzelaspekte ein, wie die Frage, ob Alkoholismus eine Krankheit oder eine Persönlichkeitsstörung ist, sowie auf das Verhältnis von Alkoholismus und Epilepsie. Das dritte Kapitel behandelt das Thema Alkoholismus und Konsensunfähigkeit in der Rechtswissenschaft. Der Autor geht hier anhand des Drei-Punkte-Schema des c. 1095 vor. Er zeigt auf, dass in der Rotarechtsprechung zunächst nur Volltrunkenheit mit vollständigem Verlust des Vernunftgebrauchs als Ehenichtigkeitsgrund galt. Erst um die Zeit der Promulgation des CIC/1983 wurde Alkoholismus als Ursache für mangelndes Urteilsvermögen bezüglich der wesentlichen Rechte und Pflichten einer Ehe behandelt. Bei den weitaus meisten Fällen, bei denen sich die Rota mit chronischem Alkoholismus auseinander setzte, war jedoch Eheführungsunfähigkeit der Klagegrund: Für den Zeitraum von 1983 bis 1997 fand der Autor 26 einschlägige Rotaurteile. Alkoholismus beeinträchtigt alle wesentlichen Elemente des „consortium totius vitae“ und kann so am besten unter c. 1095, 3° eingeordnet werden. Im fünften Kapitel geht der Autor kurz auf die Auswirkungen des chronischen Alkoholismus auf die Erfüllung der ehelichen Rechte und Pflichten ein. Er nennt hier „consortium totius vitae“, interpersonale Beziehung, eheliche Liebe, Lebensgemeinschaft, Gatten- und Kindeswohl, die alle von der Alkoholkrankung eines Partners in unterschiedlicher Weise betroffen sind. Leider wird dieser für die praktische Rechtsprechung so wichtige Punkt auf gerade einmal acht Seiten behandelt und zumeist nur auf Urteilsstellen verwiesen. Um die Frage, ob die Eheführungsunfähigkeit absolut oder auch nur relativ sein kann, geht es im fünften Kapitel. Im Zusammenhang mit chronischem Alkoholismus dürfte diese Fragestellung allerdings überflüssig sein, da die Eheunfähigkeit hier klar einem Partner zugeordnet werden kann. Im sechsten Kapitel setzt sich der Autor mit der Frage auseinander, ob der Alkoholismus, ähnlich wie die Impotenz, dauerhaft und unheilbar sein muss, um ehführungsunfähig zu machen. Beides ist in der Ro-

tarechtsprechung äußerst umstritten. INCHANANIYIL weist hier zurecht darauf hin, dass entscheidend ist, ob der Defekt bei der Konsensabgabe vorlag oder nicht. Das siebte Kapitel behandelt die für die Urteilsfindung notwendigen Erfordernisse. Der Autor nennt hier überzeugende Argumente, dass ein „actus humanus“ wegen eines psychischen Defektes nicht möglich war, die sichere Diagnose und die Schwere des Alkoholismus, sein Vorliegen vor und seine Präsenz bei der Konsensabgabe und die Glaubwürdigkeit der Partei- und Zeugnisaussagen. Leider werden auch diese für die Praxis so wichtigen Punkte nur kurz angeschnitten (S. 85-91). Im achten Kapitel beschreibt der Autor die Rolle des Richters bei der Urteilsfindung in Fällen von Alkoholismus. Der Richter muss gerade bei der Beurteilung der Umstände und Meinungen der Fachleute, klug, sehr vorsichtig und mit großer Sorgfalt vorgehen, den Beweiswert genau beurteilen, Scheidungsmentalität vermeiden, in seinem Urteil präzise sein, jeden Fall einzeln beurteilen, die Beweislast des Klägers berücksichtigen und auf die moralische Sicherheit achten. Diese Punkte sollten Richter freilich bei jeder Urteilsfindung berücksichtigen, nicht nur bei Alkoholismus. Die Bereiche, die der Richter beim Nachweis des Alkoholismus beachten muss, werden im neunten Kapitel behandelt. Der Autor nennt hier den familiären Hintergrund des Betroffenen, mögliches kriminelles Verhalten, die Überprüfung der Lebensumstände, das Vorliegen anderer psychischer Störungen, die Angaben der Zeugen und die Hinzuziehung von Sachverständigen. Mit deren nicht unumstrittenen Rolle bei der Urteilsfindung setzt sich INCHANANIYIL sehr ausführlich auseinander. Das elfte Kapitel ist eine Auswertung und Zusammenfassung der vorigen zehn Abschnitte. Der Autor betont, dass die Rotarechtsprechung mit dem Klagegrund Alkoholismus sehr vorsichtig umgegangen ist: Von 68 Fällen wurde genau die Hälfte negativ entschieden. Wendepunkt in der Rechtsprechung war SABATTANIS Urteil aus dem Jahre 1961. Die genauere Erforschung des Konsenses als „actus humanus“, die zum c. 1095 CIC/1983 führte, beeinflusste die Rechtsprechung zum Alkoholismus entscheidend, da dieser sowohl unter dem Aspekt des mangelnden Urteilsvermögens wie auch der Eheführungsunfähigkeit behandelt werden kann. In den neueren Fällen war vor allem Letzteres der Nichtigkeitsgrund. Die Rotarichter sind sich einig, dass Alkoholismus alle drei in c. 1095 CIC/1983 genannten Nichtigkeitsgründe bewirken kann, dass er eine progressive Krankheit ist, dass er die zwischenmenschlichen Beziehungen und das ganze soziale Verhalten beeinträchtigt und dass bei der Beurteilung der Schwere der Erkrankung Experten hinzugezogen werden müssen. Unterschiede bestehen vor allem bei der Bewertung der Zeugnisaussagen, der Rolle der Sachverständigen, der Frage, ob die Erkrankung bereits vor der Trauung vorlag und dauerhaft war und ob relative Eheführungsunfähigkeit Ehenichtigkeit bewirken kann. Es folgt die Gesamtzusammenfassung der ganzen Dissertation. Zunächst geht es hier um die Auswirkungen des Alkoholismus auf den Einzelnen und seine Umgebung. Es folgen Aus-

fürhungen zur Ehelehre des Vatikanum II und zum c. 1095 CIC/1983. Ausführlich werden die Auswirkungen des Alkoholismus auf die Konsensfähigkeit des Betroffenen beschrieben und die Rotarechtsprechung dazu ausgewertet. Unter Punkt 26 fasst der Autor hier kurz und zutreffend zusammen, welche Punkte der Richter bei Alkoholismus besonders zu überprüfen hat. Nicht weniger als 14 z.T. recht hilfreiche Beweisregeln werden in Punkt 29 aufgeführt. Völlig verfehlt ist allerdings der Hinweis, dass die Parteiaussagen vollen Beweis erbringen können, da die Anzeichen des Alkoholismus ihnen am besten bekannt sind. Alkoholismus beeinträchtigt ja gerade das kritische Urteilsvermögen des Betroffenen und seinen Realitätsbezug, und nicht selten fördert ein entsprechend psychisch konditionierter Ehepartner als Koalkoholiker unbewusst die Krankheit des anderen. Es folgen Ausführungen über die Notwendigkeit von Sachverständigen, dem Verhängen von Trauverboten und die Mahnung, sich an das Prozessrecht der Kirche zu halten, was sicherlich nicht nur für Prozesse mit Klagegrund Alkoholismus gilt.

Der Autor veröffentlichte dieses Werk in der Absicht, anhand einer Analyse der Rotaurteile den kirchlichen Richtern Hilfe und Orientierung zum Klagegrund Alkoholismus zu geben. Dies ist ihm ohne Zweifel gelungen. Das Buch ist eine Fundgrube für den praktischen Rechtsanwender und gerade dort, wo der Autor ins Detail geht und Kriterien oder Beweisregeln nennt, sehr hilfreich. Der Rechtsanwender kann sich hier im Einzelfall auf die gesicherten Erkenntnisse des päpstlichen Gerichtes stützen. Die Veröffentlichung leidet allerdings unter einem Konzeptionsfehler. Anstatt sich auf das für den Klagegrund Alkoholismus Spezifische in der Rotarechtsprechung zu konzentrieren, behandelt sie alle möglichen in den Urteilen teilweise nur beiläufig erwähnten Aspekte, wie z.B. die ehelichen Rechte und Pflichten oder die Rolle des Richters bei der Urteilsfindung. Dadurch wird das Ganze unübersichtlich und langatmig. Da der Autor die Rotaurteile zum Alkoholismus ausschließlich systematisch, und nicht auch chronologisch auswertet, wird zudem die Entwicklung der Rotajudikatur ebenso wenig sichtbar wie der Gedankengang des einzelnen Urteils. Formal lässt sich – wie leider heute bei vielen Veröffentlichungen – kritisieren, dass die Fußnoten oft ausufern und z.T. ein Vielfaches des oben stehenden Textes umfassen (insb. S. 40, 51, 78, 80, 102-104). Trotz dieser kritischen Anmerkungen stellt die Veröffentlichung ein gutes Hilfsmittel für die praktische Rechtsprechung zu diesem leider immer häufiger vorkommenden Klagegrund dar.

Ernst Freiherr von CASTELL, Augsburg

\* \* \*

- 42. KAPPES, Michael / FABNACHT, Michael (Hrsg.), *Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis*, Bd. 1: Theologische Grundlagen. Kevelaer 1998. 239 S., ISBN 3-7666-0146-6.**

Offensichtlich aus der Erwachsenenbildung heraus entstanden, für die Erwachsenenbildung bestimmt, jedoch auch „zur eigenen Information im Selbststudium“ (S. 13) zu nutzen ist der sicher sehr hilfreiche und verdienstvolle „Grundkurs Ökumene“, der mit dem 1. Band 1998 veröffentlicht wurde, herausgegeben worden. In neun Kapiteln wird dieser „Grundkurs“, dem es um die „Theologischen Grundlagen“ geht, vorgestellt. Wenn auch für die Leserinnen und Leser von DPM vor allem das 8. Kapitel („Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie“) von Interesse ist, soll auf die übrigen Kapitel kurz hingewiesen werden.

In Kapitel 1 geht es um die Darstellung „Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert“, vorgestellt von Michael KAPPES. Das 2. Kapitel führt den Leser ein in „Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien“, bearbeitet von Petra ALLKEMPER-HAKENES. Hier geht es in einem knappen Überblick um das Problem, welches wir mit „Reformation“ bezeichnen. Johannes OELDEMANN stellt in Kapitel 3 unter dem Titel „Von der Vielfalt des Christentums“ eine „kleine Konfessionskunde“ vor, die die sehr unterschiedlichen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften dem Leser bekannt macht. Mit „Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit“ konfrontiert Petra ALLKEMPER-HAKENES den Leser. In Kapitel 4 „Typisch Katholisch – Typisch Evangelisch“ beschreibt sie Frömmigkeitsformen nicht ohne den Versuch einer Definition des Begriffes „Frömmigkeit“. Michael KAPPES untersucht die Frage „Sakramente – Quellen christlichen Lebens.“ Unter der Überschrift „Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche“ stellt er im 5. Kapitel Differenzen in der Sicht „ex opere operato“ und „sola fide“ fest, aber auch die erreichte Annäherung in Einzelfragen. Im 6. Kapitel macht der gleiche Verfasser (Michael KAPPES) den Leser mit einer der entscheidenden Fragen und Kontroverspunkten der Auseinandersetzungen vertraut „Eucharistie – Sakrament der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen“. Hier wird das Problem angesprochen, das zu unterschiedlichen Beurteilungen und Urteilen zur gemeinsamen Tischgemeinschaft oder wenigstens der gelegentlichen – „gelegentlich“ im strengen Sinne des Wortes – Teilnahme geführt hat und weiterhin führt, wobei immer c. 844 CIC mitzubedenken ist. Johannes OELDEMANN stellt in Kapitel 7 die Frage „Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?“ Mit dieser Frage wird der Leser in einer, nach Meinung des Rezensenten, hervorragenden Weise konfrontiert. Dabei wird nach Möglichkeiten einer gegenseitigen Anerkennung kirchlicher Ämter gefragt. Für die Praxis in den Gemeinden ist der

Beitrag von Hans-Georg LINK „Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden – Sieben Vorschläge“ in Kapitel 9 von Bedeutung.

Allen Beiträgen ist gemeinsam, dass sie sehr sorgfältig die Frage nach einer „gelebten“ Ökumene, einer Ökumene, die für die Pastoral in den Pfarrgemeinden hilfreich ist, untersuchen und Leser und Leserinnen damit konfrontieren. Ganz allgemein ist festzustellen, dass behutsam die Problematik angegangen und der Versuch gemacht wird, einer an diesen Fragen interessierten Leserschaft in einer verständlichen Sprache die sehr differenzierten Fragestellungen der Ökumene nahe zu bringen. „Abkürzungen“ und ein „Literaturverzeichnis“ schließen die Veröffentlichung ab. Das „Literaturverzeichnis“ enthält die entscheidenden Dokumente und die wichtigste Literatur zur Ökumene „in Auswahl“. Wie bei anderen Gelegenheiten möchte der Rezensent auch hier die Frage stellen, ob „Quellensammlungen“ und „Ökumenische Dokumente“ Literatur sind. Nach seiner – aber vielleicht überholten – Ansicht jedenfalls nicht. „Quelle“ von „Literatur“ sollte schon unterschieden werden.

In Kapitel 8 wird das Problem der konfessionsverschiedenen Ehe – „Konfessionsverbindend?“ – vorgestellt und diskutiert. Für die Leserinnen und Leser von DPM wird, wie schon festgestellt, diese Frage von besonderem Interesse sein.

Der Verfasser, Michael FABNACHT, macht deutlich, dass das Wort „Mischehe“, durch die Bezeichnung „matrimonia mixta“ im CIC von 1983 noch immer im Sprachgebrauch, sich „als untauglich für die Bezeichnung einer Ehe unter Christen“ (S. 208) erweist. FABNACHT verweist in einer Anmerkung (S. 178, Anm. 1) darauf, dass gelegentlich auch der Begriff „bekenntnisverschieden“ Verwendung findet. Der Rezensent hatte vor Jahren vorgeschlagen, diesen Begriff anzuwenden, wenn die Ehepartner ganz in ihrem Bekenntnis leben und dieses auch in der Ehe lebendig zu gestalten versuchen. In einem solchen Fall wird vor allem das Problem der Kindererziehung und das der Teilhabe an der Feier der Eucharistie deutlich. Dabei ist sich der Rezensent darüber klar, dass der Begriff „bekenntnisverschieden“ in dieser Bedeutung rechtlich schwer zu fassen ist. Die Schweizer Bischofskonferenz gebraucht in ihren Verlautbarungen jedoch allgemein den Begriff „bekenntnisverschieden“. Wenn der Verfasser das Wort „konfessionsverbindend“ mit einem Fragezeichen versieht, so steht er in der Verbindung mit Ursula BEYKIRCH, die ihre Bonner Dissertation und damit auch die spätere Veröffentlichung überschreibt „Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?“ (Würzburg 1987). Auch sie setzt noch das Fragezeichen. Vielleicht wäre diese Arbeit von Frau BEYKIRCH der Zitation wert gewesen.

In einer knappen Form gibt der Verfasser eine Einschätzung der ökumenischen Situation und verweist dabei vor allem auf die Aussagen von Karl RAHNER und Heinrich FRIES (Freiburg 1983), von Ulrich WILCKENS (Freiburg 1987) und

von Franz BÖCKLE (Regensburg 1988), die auch heute noch aktuell und hilfreich sind. Die Aussagen sind deutlich und hoffnungsvoll, sie zeigen, dass Christen in der Ökumene auf dem rechten Weg sind. Mit Recht stellt FABNACHT die konfessionsverschiedene Ehe als „Ort der Erfahrung ökumenischer Entwicklung“ vor (S. 182f). Gerade in einer christlich gelebten Ehe wird die Ökumene in aller Deutlichkeit greifbar. Hier kann der Verfasser auch auf die sehr hilfreichen gemeinsamen Dokumente, die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland 1974 und 1981 herausgegeben wurden, verweisen. Es ist schon ein weiter, aber hoffnungsvoll eingeschlagener Weg von „Severissime Ecclesia ubique prohibet ...“ des c. 1060 CIC/1917, der Rechtsregeln zur konfessionsverschiedenen Ehe aufgestellt hatte, bis zu den heutigen Verlautbarungen der Kirchen. Vielleicht darf bei gelegentlich aufkommendem Zweifel am Fortschritt des ökumenischen Bemühens auch daran erinnert werden. Hier verweist der Verfasser auf einen Beitrag von Peter NEUNER (Düsseldorf 1989), der die offenen Probleme in aller Deutlichkeit umschreibt.

In einem weiteren Abschnitt setzt sich der Verfasser mit dem Problem eines unterschiedlichen Eheverständnisses „der evangelischen und katholischen Kirche“ auseinander. Dabei macht er zurecht zunächst darauf aufmerksam, dass in der öffentlichen Diskussion dieses Problem gar keine so große Rolle mehr spielt. Die unterschiedliche Bewertung kann nicht mehr nachvollzogen werden, da man sich inzwischen mit anderen Partnerbeziehungen auseinander setzt, die sich neben oder anstelle der von den Religionen oder Konfessionen verkündigten und verteidigten Ehelehre gestellt haben.

In einer knappen Form stellt er dann Gemeinsamkeiten im Eheverständnis vor: „Die Ehe gehört zur Schöpfungsordnung“, „Die Ehe – von Christus geheiligt“. In einem weiteren Schritt, ausgehend vom katholischen „Erwachsenen-katechismus von 1985“, stellt er tabellarisch in „systematischer und knapper Form Gemeinsamkeiten und Unterschiede“ zusammen. Der Rezensent vermisst bei der sehr knappen und nach seinem Urteil hilfreichen Vorstellung wenigstens einen Hinweis auf den in der katholischen Polemik oft überstrapazierten Satz LUTHERS, dass „die ehe ein eusserlich weltlich ding ist“ (Schrift „Von Ehesachen“ 1530). Gerade dieser Satz wird oft zitiert ohne die andere Position Luthers, der die Ehe „als allerheiligster Stand“ bezeichnet, zu benennen. Der Verfasser bedient sich der sehr kritischen Aussagen von Peter NEUNER zur Gefahr der Verdunstung und Verdünnung des Glaubens in einer konfessionsverschiedenen Ehe.

Er gibt dann einen kurzen Hinweis auf die Vorbereitung zur Eheschließung, „Ehevorbereitungsprotokoll und die rechtlichen Bestimmungen“. Dabei formuliert er die Fragen, die sich dem konfessionsverschiedenen Paar stellen, in einer sehr verständlichen und sachlich gerechtfertigten Form: Versprechen des



katholischen Ehepartners, Kenntnisnahme dieses Versprechens durch den evangelischen Partner, mögliche Befreiung von der kanonischen Eheschließungsform.

Sehr eingehend und klar stellt Michael FABNACHT die unterschiedlichen Möglichkeiten der kirchlichen Trauung bei konfessionsverschiedenen Paaren dar. Dabei ist der Hinweis wichtig, dass die Kirchen nicht wünschen von einer „ökumenischen Trauung“ zu sprechen. Die Formulierung, dass es sich um „eine Trauung in der jeweiligen Konfession, die ökumenisch gestaltet wird“ handelt, ist sehr hilfreich. Der Verfasser stellt die unterschiedlichen Formen der Eheschließung für konfessionsverschiedene Paare in aller Kürze vor. Wichtig und zutreffend ist der Satz: „Die Entscheidung, welche Form der Trauung gewählt wird, hängt sicher von verschiedenen Faktoren ab, nicht zuletzt von der Beziehung der Partner zu ihrer jeweiligen Konfession bzw. ihrer persönlichen Religiosität“ (S. 193). Drei Hauptgruppen werden dabei unterschieden und vorgestellt: „Paare, die eine intensive Auseinandersetzung über ihre Konfessionszugehörigkeit führen“ – der Rezensent erlaubt sich noch einmal den Hinweis, dass er für diese Paare gerne den Begriff „bekenntnisverschieden“ reserviert sehen möchte –, „Paare mit unterschiedlicher Glaubenspraxis“ und „Paare mit intensivem und gleichgültigem Bezug zu ihrer Konfession“. Diese Unterscheidung, die auf eine Veröffentlichung von SCHICKETAPPE (S. 194, Anm. 24) zurückgeht, ist sicher sehr hilfreich für die Beurteilung und mögliche Hilfestellung des Seelsorgers. „Um eine Standortbestimmung vornehmen zu können, ist es für die Partner notwendig, den Stand ihrer Religiosität zu reflektieren“ (S. 195). Richtig ist es, wenn der Verfasser feststellt, dass es unrealistisch ist von konfessionsverschiedenen Paaren mehr Reflexion über ihre Religiosität zu erwarten als von konfessionsgleichen.

Der Frage der religiösen Erziehung in konfessionsverschiedenen Familien ist der nächste Abschnitt vorbehalten. Die Überlegungen, die hier angestellt werden, sind in der Beurteilung des Kanonisten korrekt – aber das ist ja nicht allein maßgeblich – und für den Leser informativ und hilfreich.

Man wird FABNACHT gerne zustimmen, wenn er abschließend feststellt: „In diesem Sinne können konfessionsverschiedene Familien tatsächlich konfessionsverbindende Brückenfunktionen gewinnen“ (S. 201). Vielleicht ist die Überschrift „Religiöse Erziehung in konfessionsverschiedenen Familien“ nicht nur im Hinblick auf die Kindererziehung gewählt. Mit Sorgfalt, wenn auch in der vom Umfang der Veröffentlichung gebotenen Kürze, hat FABNACHT das Problem der konfessionsverschiedenen Ehe vorgetragen; „Keiner ist Christ nur für sich allein“ – was konfessionsverschiedene Familien beschäftigt“. Die Überlegungen zur Frage der Teilnahme auch an Eucharistie und Abendmahl, die für „bekenntnisverschiedene“ Paare von großer Bedeutung sind, werden sehr abgewogen angesprochen. Dabei ist erfreulich, dass der Verfasser diese

Frage nicht als die allein entscheidende Frage herausstellt, sondern die gegenseitige religiöse Unterstützung als vor allem bedeutsam anspricht. Ein „Glossar“ und ein „Literaturverzeichnis“ (S. 208f) schließen die Überlegungen ab.

Die Ausführungen im gesamten Abschnitt sind sehr abgewogen. Sie zeigen, dass man das Problem für die Seelsorge hilfreich und ohne Problematik auszusparen schlicht, lesens- und nachdenkenswert vorstellen kann.

Den beiden Herausgebern, aber auch den übrigen Autoren, ist für diesen 1. Band des „Grundkurs Ökumene“ zu danken. Man möchte wünschen, dass diese Veröffentlichung nicht nur in der Erwachsenenbildung Verbreitung findet, sondern auch von Seelsorgern gerne zur Hilfe und zur Information genutzt wird.

Heribert HEINEMANN, Bochum

\* \* \*

**43. KOPP, Johannes, *Geburtenentwicklung und Fertilitätsverhalten. Theoretische Modellierungen und empirische Erklärungsansätze*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2002. 238 S., ISBN 3-89669-969-5.**

Johannes KOPP legt eine Habilitationsschrift vor, die von der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität Mannheim 1999 angenommen wurde. Inhaltlich darf man von dem Verfasser Erhellendes erwarten. Von ihm ist eine ausführliche Untersuchung über: „Scheidung in der Bundesrepublik: zur Erklärung des langfristigen Anstiegs der Scheidungsraten“ aus dem Jahre 1994 bekannt. Im folgenden Jahr hat er mit Paul B. HILL eine Familiensoziologie herausgegeben. Weiterhin fungiert er als Herausgeber eines Bandes über „Methodische Probleme der Familienforschung“ aus dem Jahr 1997.

Die erste Anmerkung im Buch legt es nahe und das Leseerlebnis lässt erwarten, dass hier Vorlesungen zur Familiensoziologie vor einem Fachpublikum zusammengefasst worden sind. Im Wesentlichen geht es um die theoretischen Erklärungen der Abnahme der Geburtenzahlen und die empirische Überprüfung der unterschiedlichen Theorien dazu. Nach ausführlichen Vorbemerkungen (S. 7-18) geht es in einem ersten großen Abschnitt um die „demographische Erfassung des Geburtenverhaltens: Kenngrößen und historische Entwicklungen“. Hier wird besonders dokumentiert, dass ein starker Geburtenrückgang bereits im 19. Jahrhundert zu beobachten ist (S. 19-58). Ein weiterer großer Abschnitt stellt „Theoretische Modelle zur Erklärung des Geburtenverhaltens“ vor (S. 59-107). Für den heutigen Leser, der an den Problemen um Ehe und Familie interessiert ist, zeigt sich, dass die subjektiven Entscheidungen der gebärfähigen Frauen in Hinsicht auf die Zahl ihrer Kinder angesichts sehr unterschiedlicher Vorgaben gefällt wurden. Vor allem Veränderungen in der sozialen Stellung der Frau und Variationsmöglichkeiten, ihr Leben zu ge-

stalten, haben zum Wandel in der Einstellung vor allem gegen eine große Kinderzahl geführt. Es zeigt sich weiterhin, dass bei veränderten ökonomischen und psychologisch-sozialen Bedingungen sowohl die materiellen Kosten als auch die personalen Kosten für Kinder in der Neuzeit exorbitant gestiegen sind. Die Antwort ist die Entscheidung zu einer kleineren Zahl von Kindern in der Ehe.

Besonders informativ erscheint der nächste große Abschnitt des Buches mit der Überschrift: „Die Geburtenentwicklung in der DDR und den neuen Bundesländern – Zur Erklärung regionaler Unterschiede“ (S. 109-157). Als gängige Erklärungen für den bekannten Rückgang der Geburtenzahlen in diesem Bereich während der letzten Jahre sind bis in die Zeitungen schnelle Beurteilungen auf den ersten Blick hin, wenn nicht gar Verurteilungen vorgenommen worden. Es wurde die Meinung aufgebaut, hier zeige sich der Egoismus und der Hedonismus der jüngeren Generation, der Emanzipationsdrang der Frauen, ein Wertewandel zum Schlechteren, eine Lockerung der Bindung an die Kirchen aber auch der Einfluss der Pille und die Kapitulation vor den gestiegenen finanziellen Kosten für die Kinder. Besonders die Autoren BECK-GERNSHEIM sind für diese umlaufenden Ansichten verantwortlich. Sie behaupten in ihren vielen Veröffentlichungen, die jungen Frauen würden willfähige Beliebighkeitsentscheidungen treffen; sie müssen aber auch zugeben, was beim Betrachten der von ihnen benannten Aspekte jedem auffällt, dass offensichtlich auch rational verantwortliche Entscheidungen in Wahrnehmung der sozialen Vorgegebenheiten vorgenommen werden. Die vom Autor der vorgelegten Habilitation eingebrachte theoretische Sicht und die Ergebnisse seiner empirischen Überprüfung führen zu einem differenzierten Urteil, in dem vor allem die verurteilenden Momente ausgeschaltet werden. In diese Richtung weist auch der letzte große empirische Abschnitt des Buches mit der Überschrift: „Die Geburtenentwicklung in den Vereinigten Staaten: Sozio-strukturelle und ethnische Unterschiede und deren Erklärung“ (S. 159-202).

Als grundsätzlich klärendes Ergebnis dieser Untersuchungen und Argumentationen ist festzuhalten: vor allem die größeren Möglichkeiten von Frauen heute, ihre Position auf unterschiedlichen Ebenen der Gesellschaft zu suchen und einzunehmen, lässt sie die Zahl ihrer Kinder bestimmen. Das ist in nicht unwesentlicher Weise dadurch bedingt, dass den jungen Frauen zunehmend mehr Bildungschancen geboten werden. Als Ergebnis der differenzierteren Bildung und Ausbildung stehen ihnen größere und höherwertige Chancen auf dem Arbeitsmarkt offen. Die einsichtigsten, weil geprüften Theorien zum Rückgang der Geburtenzahlen in dieser Gesellschaft in den beiden letzten Jahrhunderten und in der Gegenwart zeigen: die Entscheidung für oder gegen die Geburt von Kindern sind Ergebnisse von Vorausschau auf die Konsequenzen und sie ergeben sich aus Abwägungen. Diese Abwägungen beziehen sich immer auf die

sozialen und ökonomischen Lebensumstände der Frauen. Veränderungen dieser Rahmenbedingungen führen dann auch zu Veränderungen in der Größe der Familien.

Alle, die ethisch oder moraltheologisch interessiert sind, werden bei diesen Gegebenheiten einige Reflexionen zu den Fragen nach dem Freiheitsgrad individueller Entscheidungen anstellen. Denn die Entscheidungen von Frauen und Paaren über die Zahl ihrer Kinder sind zwar rational und ethisch wohl hinreichend begründet, die Freiheit der Frauen zeigt sich allerdings entschieden anders dimensioniert, nämlich begrenzter, als man es in den umlaufenden ethischen oder moralischen Urteilen normalerweise voraussetzt.

Zum Schluss der Rezension muss noch etwas zur Sprache dieser Publikation und manch anderer sozialwissenschaftlicher Schriften gesagt werden: Die steile Theoretisierung im Vokabular lässt bisweilen an ein Imponiergehabe denken, das bei Positionskämpfen im Tierreich hinreichend bekannt ist. Diese Sprache ist es auch, die zu dem oft unzutreffenden Urteil führt, in sozialwissenschaftlicher Rede würden Trivialitäten und Banalitäten durch komplizierte Sprachen in den Himmel der Theorie gehoben. Der Verdacht stellt sich auch beim vorliegenden Text ein, zumindest wenn dem Leser zugemutet wird, sich Gedanken über den Zusammenhang von Nuptialität und Natalität zu machen. Ob solche Kürzel wie „Geburtenverhalten“ und „Fertilitätsentwicklung“ den Text durchlaufend bestimmen müssen, darf zumindest gefragt werden. Es geht auch schlichter und präziser. Ähnliches gilt, wenn ganz locker von „pronatalistischen Maßnahmen“ des Staates gesprochen wird oder die Feststellung getroffen wird, ob und wann ein erstes Kind geboren werde, dabei handle es sich um einen der wichtigsten Bifurkationspunkte im Lebensverlauf einer jungen Frau (vgl. S. 57). Es ist aber möglich, als Leser diese Sprachgestaltung mit einer gewissen Heiterkeit hinzunehmen, zumal in dieser Habilitationsschrift doch einiges an Klärung in Theorie und Empirie zu den Veränderungen in den Geburtenzahlen schlüssig beigetragen wird.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

44. KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.), *Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung.* (Collegium Philosophicum, Bd. 3) Stuttgart-Bad Cannstatt 1999. 411 S., ISBN 3-7728-1991-5.

Der zu besprechende Band veröffentlicht Beiträge und Diskussionszusammenfassungen der dritten Jahrestagung des Collegium Philosophicum am Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover. Die Jahrestagung 1995 stand un-

ter dem Thema: „Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus. Seine Konkretionen in den Rückwirkungen von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung auf das Gemeinwohl“.

In seinem einleitenden Beitrag „Gemeinwohl des Staates und der kleineren Gemeinschaften: Die Gliederung des Gemeinwohls – Einleitung“ (S. 1-14) nähert sich Peter KOSLOWSKI einer definitorischen Ortsbestimmung des Begriffes Gemeinwohl, das im allgemeinen sowohl als Aufgabe des Staates, als auch als normative Verpflichtung der Politiker definiert wird. Dabei stoße jede Begriffsumschreibung auf die Schwierigkeit der Gemeinwohldefinition und der Feststellung der Gemeinwohlverwirklichung, und – im Rückgriff auf Roman HERZOG – auf drei zu unterscheidende Positionen der Sozialtheorie und Rechtswissenschaft: „Die Position der gutgläubigen Überzeugung von der Gelöstheit des Problems in der katholischen Sozial- und Staatslehre, die totalitäre Identifikation der eigenen parteilichen Position mit dem Gemeinwohl vom Jakobinismus bis zum Leninismus und schließlich in den westlichen Demokratien die Position der Rücknahme des Gemeinwohlbegriffs zu einer zwar verbindlichen Formelforderung, bei der jedoch gleichzeitig die Nichtentscheidbarkeit, wann das Gemeinwohl verwirklicht ist und wann nicht, anerkannt wird.“ (S. 2-3) Die katholische Soziallehre begrenze, so KOSLOWSKI, die Gemeinwohlforderung nicht allein auf den Staat, sondern vielmehr habe jede Gemeinschaft oder Organisation ihr spezifisches Gemeinwohl zu verwirklichen. Damit sei der zentrale Gedanke verbunden, dass das Gemeinwohl nicht nur ein Totalitätsbegriff für das Wohl des Ganzen von Staat und Gesellschaft sei, sondern zugleich eine Totalität von in sich gegliederten Totalitäten (Unternehmen, Universitäten, Schulen, Privatinteressen). Diese Gliederung der Gemeinschaften bewirke ihrerseits eine Gliederung des Gemeinwohls nach der solidarischen Verbundenheit ihrer Mitglieder. Gemeinwohl und Solidarität entsprächen der Nähe von Menschen und der Subsidiarität der Aufgaben von Gemeinschaft und Organisationen. Das Gemeinwohl der kleineren Gemeinschaften bedinge subsidiär das Gesamtwohl.

Von dieser Einleitung ausgehend, analysieren die sieben ersten Beiträge dieses Buches (S. 17-243) die Theorie des Gemeinwohls zwischen Universalismus und Partikularismus: Wolfgang KLUXEN, Das Allgemeine und das Gemeinsame. Moralische Normen im konkreten Ethos (S. 17-29); Peter KOSLOWSKI, Gemeinwohl und Selbstinteresse im Marktprozess und im Abstimmungsprozess der Demokratie (S. 35-70); Alois RIKLIN, Gemeinwohl und Volkssouveränität (S. 75-96); Matthias KAUFMANN, Gemeinwohl und Recht (S. 101-123); Wilfried HINSCH, Das Gemeinwohl pluralistischer Gesellschaften (S. 129-188); Horst BÜRKLE, Das Gemeinwohl in nichtchristlichen Religionen (S. 192-207); Hinderk M. EMRICH, Selbstwahl und Selbstrelativierung: Zur philosophischen Psychologie des Altruismus (S. 211-240).

Die den jeweiligen Beiträgen sich anschließenden Diskussionszusammenfassungen helfen dem interessierten Leser, die erörterten komplexen Zusammenhänge zu hinterfragen und mit persönlichem Nutzen zu studieren.

Der zweite Teil des Buches (S. 247-291) konkretisiert den Gemeinbegriff Gemeinwohl im Blick auf die gegliederten Totalitäten, d.h. der Gemeinschaften Familie und Kirche und z.B. Rückwirkungen von Scheidungsprozessen auf ihr Gemeinwohl und das der Gesamtheit. Die von Rosemarie NAVE-HERZ vorgebrachte Analyse der Gemeinwohlrelevanz der Scheidung von Gemeinschaften „Ehescheidung aus der Sicht der Familiensoziologie. Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojektes“ (S. 247-260) und der historisch angelegte Beitrag von Knut Wolfgang NÖRR „Ehe und Ehescheidung aus der Sicht des Rechtsbegriffs: ein historischer Exkurs“ (S. 265-282) wird ergänzt durch die Behandlung der politischen Sezession (Ernst NOLTE, „Nation und Sezession“, S. 291-305). Dabei untersucht die politikwissenschaftliche Studie von Tang SHAO-CHENG „Das Problem der politischen Sezession – der Fall China/Taiwan“ (S. 311-329) das Problem politischer Sezession und den damit verbundenen Alleinvertretungsanspruch zwischen China und Taiwan. Die Studien von Eilert HERMS „Dient das Durchhalten konfessioneller Differenzen dem bonum commune?“ (S. 335-348) und Heinrich DÖRING, Das Gemeinwohl und die Kirche: Das Recht auf Einheit und das Recht auf Trennung“ (S. 355-385) nähern sich schließlich der Frage nach dem Gemeinwohl von Staat, Familie und Kirche von der ungewöhnlichen Fragestellung von Kirchentrennung und Gemeinwohl. Die sich hier anschließenden Diskussionsbeiträge stellen eine gute Anregung für den aufmerksamen und interessierten Leser dar. Den Band schließen ab ein Verzeichnis der Autoren und Diskutanten (S. 393-404), sowie ein Personenregister (S. 405-411).

Im Blick auf die Fachzeitschrift DPM sind insbesondere die beiden Beiträge von Rosemarie NAVE-HERZ und Knut Wolfgang NÖRR hervorzuheben und dem fachkundigen Leser als Hintergrund für seine wissenschaftliche oder gerichtliche Arbeit zu empfehlen.

Dominicus MEIER, Meschede

\* \* \*

- 45. KOWAL, Wojciech, *Understanding Canon 17 of the Code of Canon Law in the light of contemporary hermeneutics*. Lewiston-Queenston-Lampeter: Edwin Mellen Press 2000. VIII u. 182 S., ISBN 0-7734-7773-X.**

Der kirchliche Gesetzgeber hat im Codex Iuris Canonici von 1983 den Versuch unternommen, die konziliare Ekklesiologie in rechtliche Normen zu übersetzen. Zugleich stehen diese Normen im Dienst an der Heilssendung der Kirche. Dies setzt voraus, dass die Gesetze in rechter Weise verstanden und an-

gewendet werden. Die korrekte Auslegung und Anwendung der Gesetze sicherzustellen, zählt daher zu den größten Herausforderungen an diejenigen, die für die Anwendung des Rechts in der katholischen Kirche verantwortlich sind. Hierzu legt der Gesetzgeber in c. 17 CIC/1983 fest: „Kirchliche Gesetze sind zu verstehen gemäß der eigenen Bedeutung ihrer Worte, die im Text und Kontext zu betrachten ist.“ Was bedeutet „eigene Bedeutung“? Wie ist an den Text heranzugehen? Was ist der geeignete Kontext? KOWAL verweist auf den Konflikt zwischen dem „Common sense“ und der Theorie, den die kanonistische Tradition der Interpretation kirchlicher Gesetze ans Licht bringt. Anstelle eines routinemäßigen Vorgehens legt Hermeneutik Wert auf eine dialogische Natur des Verstehens. Sie präsentiert sich als eine dynamische und schöpferische Realität, die eine beständige Interaktion zwischen verschiedenen subjektiven und objektiven, textuellen und außer-textuellen Faktoren erfordert. Neben der Bedeutung im theologischen, philosophischen und literarischen Bereich hält KOWAL Hermeneutik auch für geeignet, kanonistischen Texten zu begegnen und neues Licht auf sie zu werfen. Ziel der Untersuchung ist es daher, die traditionellen kanonistischen Begriffe des Verstehens kirchlicher Gesetze in die Sprache der zeitgenössischen Hermeneutik zu transponieren und so Hermeneutik für die Interpretation und das Verstehen fruchtbar zu machen. Dabei folgt er LONERGANs Annäherung an das Verstehen von Texten unter vier Hauptaspekten: Verstehen der Worte, Verstehen des Objekts, auf das sich ein Text bezieht, Verstehen des Autors, Verstehen als Lernprozess. Demgemäß gliedert sich die Untersuchung in 5 Kapitel. Im ersten Kapitel „Philosophical Analysis of the Phenomenon of Understanding“ (S. 7-31) untersucht Verfasser den Verstehensprozess in seinem größeren philosophischen Kontext. Im zweiten Kapitel „The World of the Text“ (S. 33-60) wird der Text zum Hauptobjekt im Bemühen um das Verstehen kirchlicher Gesetze. Es geht um die rechte Bedeutung der Worte und eine Strategie des Suchens nach der richtigen Bedeutung. Das dritte Kapitel „The World of the Context“ (S. 61-98) ist dem Objekt gewidmet, auf das sich der Text bezieht. Das Verstehen kirchlicher Gesetze erfordert den Hinweis auf einige allgemeine, philosophische, theologische und kanonistische Bemerkungen im Blick auf das Verstehen des kirchlichen Lebens und seiner verschiedenen Äußerungen in einem größeren intellektuellen Horizont. Im vierten Kapitel „The World of the Legislator“ (S. 99-124) stellt Verfasser Überlegungen im Blick auf den Gesetzgeber und die Beziehung zwischen ihm und dem Empfänger des Gesetzes an. Das Bemühen, den Urheber des Gesetzes zu verstehen, erweist sich als eines der wesentlichen Elemente im Prozess des Verstehens eines Textes. Es geht um Intention und Willen des Gesetzgebers, die Suche nach Ziel und Zweck eines Gesetzes und dessen nähere Umstände. Schließlich versucht Verfasser im fünften Kapitel „The World of Theory“ (S. 125-159) eine Theorie des Verstehens kirchlicher Gesetze zu entwickeln unter Bezugnahme auf die zeitgenössische Hermeneutik.

KOWAL geht der Frage nach, ob die offizielle Interpretation kirchlicher Gesetze ausschließlich auf dem wörtlichen Sinn beruhen kann oder der Horizont nicht auf kulturelle Vielfalt und Kontext ausgedehnt werden sollte. Die Überlegungen ermöglichen dem Kanonisten, die Frage des Verstehens und der Interpretation kirchlicher Gesetze in einem neuen Licht zu sehen. Sie können zu einem besseren Verständnis der wesentlichen Rolle des Gesetzes im Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft beitragen.

Wilhelm REES, Innsbruck

\* \* \*

**46. KUNZLER, Michael / GEROSA, Libero (Hrsg.), *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor*. 10 Bände. Paderborn 2001. ISBN 3-89710-179-3.**

Den Theologen, der sich von Berufs wegen mit den Glaubenswahrheiten und Glaubenszeugnissen beschäftigt, erstaunt es immer wieder, wie wenig die ihm selbstverständlichen Einsichten heutiger Theologie eingegangen sind in das Bewusstsein der Gläubigen, in die konkrete Form der Gemeinden und die alltägliche Praxis in ihnen. Was sich hinter den Mauern der ehrwürdigen theologischen Fakultäten abspielt, davon haben die meisten Menschen so gut wie keine Vorstellung. Aufgabe der Theologie aber ist es, die eine christliche Botschaft so zu formen, dass sie heute gelebt und verstanden wird, dass die Auffassung von Glauben dem entspricht, was biblisch gemeint und in heutiger Mentalität zu verstehen ist. Die unterschiedlichen Disziplinen der Theologie stehen vor einer Vermittlungsaufgabe, die nach Josef SUDBRACK drei Aspekte umreißt:

- die Vergewisserung des Zeugnisses Jesu und der Tradition;
- den lebendigen Kontakt mit dem Erfahrungsraum, mit der Mentalität der heutigen Zeit, in die hinein das Glaubenszeugnis zu vermitteln ist;
- die Mühe der Übersetzung der „In(ter)kulturation“ dieses Glaubenszeugnisses in eine Sprache und Darstellungsweise, die die Gläubigen verstehen und woraus sie leben können (Josef SUDBRACK Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, S. 79f).

Die von Michael KUNZLER und Libero GEROSA herausgegebenen und hier zu besprechenden Bändchen der Einführung in die Theologie möchten sich dieser Vermittlungsaufgabe auf einer ersten Stufe stellen und beim Leser die Neugier und Lust wecken, tiefer zu fragen und sich auf den Dialog mit der jeweiligen Disziplin der Theologie einzulassen. In alphabetischer Reihenfolge der Autoren umfasst die Reihe „Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen“ folgende zehn Bände:



1. Exegese des Alten Testaments: Prof. Dr. Renate BRANDSCHEIDT, Theologische Fakultät Trier
2. Kirchenrecht: Prof. Dr. Libero GEROSA, Theologische Fakultät Lugano
3. Liturgiewissenschaft: Prof. Dr. Michael KUNZLER, Theologische Fakultät Paderborn
4. Moralthologie / christliche Gesellschaftslehre: Dr. Peter SCHALLENBERG, Kommende Dortmund
5. Dogmatik / Dogmengeschichte: Prof. Dr. Michael SCHULZ, Theologische Fakultät Lugano
6. Exegese des Neuen Testaments: Prof. Dr. Franz Georg UNTERGABMAIR, Hochschule Vechta / Universität Osnabrück
7. Fundamentaltheologie / Ökumenische Theologie: Dr. Rudolf VODERHOLZER, Ludwig-Maximilian-Universität München
8. Kirchengeschichte / Patrologie: Prof. Dr. Hermann Josef VOGT, Prof. em. Universität Tübingen und Prof. Dr. Guy BEDOUELLE, Université Fribourg/Schweiz
9. Philosophie: Dr. Berthold WALD, Theologische Fakultät Paderborn
10. Pastoraltheologie / Homiletik / Religionspädagogik: Prof. Dr. Andreas WOLLBOLD, Theologische Fakultät Erfurt.

Im Blick auf die fachliche Ausrichtung von DPM sei stellvertretend das von Libero GEROSA, dem Fachvertreter für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Lugano, erarbeitete Bändchen kurz skizziert. Der Verf. beleuchtet einführend Rechtserfahrung und theologische Grundlagen des Kirchenrechts (S. 13-23), in dem er auf die allgemeine phänomenologische doppelwertige Rechtserfahrung verweist und der Erfahrung, dass das Recht der Kirche oftmals als etwas Negatives empfunden wird. Nach vielen Versuchen auf katholischer wie protestantischer Seite, diese Grundproblematik und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten zu überwinden, lasse sich die Grundfrage formulieren: Benötigt die Kirche aus inneren Erfordernissen ihres theologischen Wesens und ihrer Heilssendung ein kirchliches Recht? Die Antwort müsse, so der Verf. im Rückgriff auf Klaus MÖRSDORF (1909-1989), die Antwort in den primären Strukturelementen der Kirche, d.h. im Wort Gottes und den Sakramenten suchen. Beide, als „Wort“ und als „Symbol“, seien gleichzeitig Urformen menschlicher Kommunikation und hätten somit eine ontologische Struktur, die ein rechtlich bindendes Gebot zum Ausdruck bringen könnten.

Das folgende Kapitel: Die Quellen des Rechts der Kirche (S. 24-35) gibt einen kursorischen Überblick über die materiellen und formalen Quellen des Kirchenrechts und den Versuchen, diese systematisch zu harmonisieren, (vgl. z.B.

Meister Gratian in Bologna um das Jahr 1142), um widersprüchliche Anwendungen zu vermeiden. Das dritte Kapitel: Die geltenden Codices des kanonischen Rechts (S. 36-44) befasst sich mit einer groben Übersicht über die geltenden Gesetzbücher der katholischen Kirche, dem „Codex Iuris Canonici“ (CIC) für die lateinische Kirche und dem „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium“ (CCEO) für die 21 katholischen Ostkirchen.

Nach dieser darstellenden Erschließung geht der Verf. im vierten Kapitel: Die Kanonistik als Wissenschaft (S. 45-67) den sich an eine Wissenschaft anschließenden Fragen nach, in dem er auf die zwei Hauptetappen der Herausbildung dieser Wissenschaft a) die klassische Kanonistik und b) das „Ius Publicum Ecclesiasticum“ eingeht und die Thematik bis in die durch das II. Vatikanische Konzil eingeschlagenen neuen Wege einer Definition des kanonischen Rechtes aufzeigt, dem sich im fünften Kapitel eine Begriffsbestimmung und Auslegung der „lex canonica“ (S. 68-70) anschließt. Den Abschluss bilden Aussagen zum Studium des kanonischen Rechts nach dem II. Vatikanischen Konzil (S. 71-76) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 77-79).

Insgesamt gesehen hat der Verf. ein ansprechendes Werk vorgelegt, in dem die Leserinnen und Leser erfahren, welche Inhalte, Quellen und Methodik, Gegenstand des Kirchenrechts sind und Fragen der Einordnung und der Verbindungen in den übrigen theologischen Disziplinen aufgezeigt, wo es möglich erschien. Das einem jeden Kapitel angeführte Fazit macht in seiner merksatzähnlichen Form eine schnelle Information möglich.

Dominicus MEIER, Meschede

\* \* \*

**47. LE TOURNEAU, Dominique, *El derecho de la Iglesia. Iniciación al Derecho Canónico.* (Biblioteca de iniciación teológica) Madrid: Ediciones RIALP 52001. 123 S., ISBN 84-321-3136-9.**

Ziel der Reihe „Bibliothek der theologischen Einführung“ ist die Aufbereitung der Wissenschaft der Theologie für den interessierten Leser in einer Darstellung von Qualität, mit dem Ziel, zu einer besseren Kenntnis unseres Glaubens zu gelangen. Auf der Rückseite des Buches werden die übrigen Themen angegeben, die dem Schema des Planes für die theologischen Studien folgen.

Der Autor beginnt mit einer Erklärung des Rechts in der katholischen Kirche und bietet einen sehr kurzen Überblick über die historische Entwicklung der Kodifizierungen. Er verweist darauf, dass hauptsächlich der CIC/1983 Grundlage für seine Darstellung des Rechtes sei, mit dem nötigen Hinweis, dass daneben weitere Rechtsquellen bestehen, wie z.B. die Regelung der Papstwahl und der Selig- und Heiligsprechung.

Die folgende Einteilung richtet sich grundsätzlich nach dem CIC/1983 und

bietet kurze Erklärungen zu Potestas, Normen, Personen in der kanonischen Ordnung (Kapitel I), zu den Christgläubigen (Kapitel II), der Hierarchie in der Kirche (Kapitel III) und zum geweihten Leben (Kapitel IV). Die Kapitel V und VI behandeln das Lehramt in der Kirche und den Heiligungsdienst. Die Güter der Kirche behandelt Kapitel VIII, Kapitel IX das Strafrecht. Den Abschluss bildet in Kapitel XI die Darlegung des Verhältnisses zwischen Kirche und Gesellschaft und Staat. Dieser Abschnitt, der immerhin 19 Seiten umfasst, bietet Erläuterungen zu Begriffen wie Caesaropapismus und Investiturstreit, und bietet einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt im Lauf der 2000-jährigen Geschichte. Hier wird auch der Sinn von Konkordaten und Übereinkommen erklärt und mit der Notwendigkeit der Absicherung und Vereinbarung mit verschiedenen Staatssystemen und sehr unterschiedlichen Haltungen gegenüber der katholischen Kirche und/oder allen Glaubensgemeinschaften begründet. Den Schluss bildet eine kurze Darlegung der Lehre des II. Vatikanischen Konzils, bezogen auf c. 227 CIC mit der Festschreibung der Freiheit der Christgläubigen, die durch den Katechismus und päpstliche Lehrschreiben bestätigt wurden. Im Rahmen einer kurzen Einführung ist auch die Erklärung und Aufzählung der verschiedenen katholischen orientalischen Kirchen günstig und gelungen.

An verschiedenen Stellen finden sich Hinweise auf die Regelungen im CCEO, z.B. im Zusammenhang mit der unterschiedlichen Behandlung der geeigneten Weihekandidaten, die allerdings nur genannt werden, ohne irgendeine Begründung für die unterschiedliche rechtliche Regelung und die theologische Grundlage zu bieten (S. 66f).

Besonders herauszugreifen sind die Erklärungen zum kirchlichen Eherecht in Kapitel VII, und Kapitel X über das Prozessrecht. Zum Thema Eherecht werden die Grundideen, das Konzept in den cc. 1055 § 1 und 1057 § 1 CIC vorgestellt, ebenso die Wesenseigenschaften der Ehe. Nach der Beschreibung der Vorbereitung der Heirat und dem Verweis auf das spanische Zivilrecht werden die Hindernisse und die dabei zu beachtenden Unterschiede (irritans – inhabilitans, Möglichkeit der Dispens usw., und mögliche Regelungen der Bischofskonferenz) behandelt, im Anschluss daran das Thema Mischehen. Nach der Erklärung des Begriffes Konsens wird dargestellt, was das Zustandekommen der Ehe verhindern kann, beginnend mit der Unfähigkeit im Sinne des c. 1095, Unwissenheit, Irrtum, Bedingung, Simulation, Zwang, Furcht (Ehrfurchtszwang) und Arglist. Im Zusammenhang mit der Darstellung der Eheschließungsform wird dargelegt, dass dies zur Gültigkeit notwendig ist, wenn zumindest einer der Eheschließenden getauft ist, und nicht mit der liturgischen Form bzw. Gestaltung zu verwechseln ist. Nicht vergessen wird der Verweis auf die außerordentliche Form der Eheschließung und die geheime Eheschließung, sowie die nötige Eintragung aller Eheschließungen. Die Wirkungen der

Ehe, Convalidatio und Sanatio, sowie die möglichen Formen der Auflösung bzw. Trennung einer Ehe werden sehr kurz gestreift, zumindest alle Begriffe sind angeführt.

Die Darstellung des Prozessrechtes (S. 96ff) beginnt mit der Begründung für die Notwendigkeit eines Prozesses, wenn kein anderes Mittel zur Konfliktlösung oder Schadensbehebung zu finden ist. Auf zwei Seiten wird ein Überblick über die verschiedenen Prozesstypen geboten und die Frage der Verwaltungsverfahren erwähnt, schließlich werden noch die Hauptphasen der Verfahren genannt und die Rechtsmittel aufgezählt.

Den Abschluss bildet die Bibliografie mit Anführung der verwendeten Kommentare zu CIC und CCEO und eine Anzahl von Manualen und Monografien zu Themen des kanonischen Rechts, ausnahmslos spanisch. Literaturangaben zu den Texten des II. Vatikanischen Konzils finden sich dabei nicht, obwohl im Text an einigen Stellen auf Zitate verwiesen wird (z.B. Anm. 3 auf S. 34), ähnliches gilt für den Katechismus der Katholischen Kirche.

Das Werk bietet für den Laien eine gute Einführung in das geltende kanonische Recht, in großen Zügen und im Überblick verhältnismäßig leicht verständlich dargestellt, und in der gewählten Gliederung auch gut zu lesen.

Elisabeth KANDLER-MAYR, Salzburg

\* \* \*

48. **LIBRARY OF CONGRESS** Washington, DC, *Library of Congress classification*. KBR - KBU: history of canon law - law of the Roman Catholic Church, the Holy See: cumulative schedule and index. Loose-leaf compiled by Larry D. DERSHEM, sponsored by the American Association of Law Libraries. 2000 edition, published 2001, revision 2nd quarter (April-June) 2002. (AMERICAN ASSOCIATION OF LAW LIBRARIES, AALL publications series, 62) Buffalo, NY: William S. Hein 2002. XXII u. 466 S., ISBN 0-8377-9346-7.

Seit Jahrzehnten ist die Library of Congress in Washington, DC, nicht nur die Nationalbibliothek der Vereinigten Staaten von Amerika, sondern auch die führende wissenschaftliche Bibliothek auf Weltebene. Sie wurde 1800 als Parlamentsbibliothek gegründet, 1897 zur Nationalbibliothek erhoben und entwickelte sich seit dem Zweiten Weltkrieg zur Zentralbibliothek der USA und zum nationalen und internationalen Informationszentrum. Ihre moderne Ausrichtung setzt Maßstäbe für alle anderen Bibliotheken weltweit. Der gesamte Bestand – abgesehen von den Rara, für die eine Sonderbehandlung notwendig ist – steht den Benutzern als Freihandbibliothek zur Verfügung. Um dem Benutzer direkt am Regal eine gezielte Suche zu ermöglichen, werden innerhalb einer Gruppe die Bände nach einer sehr detaillierten Systematik aufgestellt. Während sich

früher diese Feinsystematik bereits in der Signatur wiederfand, was die Wiedereinstellung eines benutzten Bandes sehr erschwerte und zu zahlreichen Fehlrückstellungen mit all den sich daraus ergebenden Folgen führte, gilt heute für die Signatur das Prinzip der fortlaufenden Nummerierung. Durch Überspringen von Zahlen bleibt die Möglichkeit offen, Neuerscheinungen an der vom System her geforderten Stelle einzugliedern. Sollten die übersprungenen Zahlen erschöpft sein, können „Bruchzahlen“ hinter dem Komma herangezogen werden. Damit ergibt sich eine praktisch unerschöpfliche Möglichkeit, Neuerwerbungen stets an der systematisch richtigen Stelle einzufügen. Die Systematik dagegen – sie wird nicht von Kanonisten aufgrund sachlicher Überlegungen entworfen, sondern von den Bibliothekaren selbst, orientiert einzig am konkret vorhandenen Buchbestand, erstellt und bei Eintreffen von Neuerscheinungen jeweils entsprechend ergänzt und erneuert – steht dem Benutzer sowohl im Computer als auch in einem vierteljährlich auf den neuesten Stand gebrachten Loseblattwerk zur Verfügung.

Das hier zu besprechende Loseblattwerk umfasst die beiden Gruppen des Kirchenrechts. Die Gruppe KBR erfasst die Geschichte des Kirchenrechts, die Gruppe KBU das gegenwärtige Recht der katholischen Kirche sowie den Heiligen Stuhl.

Die Großeinteilung der ersten Gruppe, KBR - History of canon law, stellt sich momentan folgendermaßen dar (die Zahlen bedeuten die fortlaufende Nummerierung der Signatur): 2- Bibliography; 27- Official acts of the Holy See; 42- Decisions of ecclesiastical tribunals and courts; 56- Encyclopedias, law dictionaries; 64- Directories; 74- Auxiliary sciences; 122- Biography of canonists or jurists (collective); 127- Trials; 130- Legal research; 133- Legal education; 136- Societies, associations; 190- Sources; 2155- Canon law and other disciplines or subjects; 2160- Canonical jurisprudence, canonical science; 2205- Influence of other legal systems on canon law; 2224- Ius ecclesiasticum privatum; 2310- Constitution of the church; 3040- The teaching office of the church; 3077- Sacraments, administration of sacraments; 3180- Sacramentals; 3184- Other acts of divine worship; 3264- Social work of the church; 3320- Church property; 3500- Penal (criminal) law; 3780- Judiciary, ecclesiastical courts and procedure; 4000- Church and state relationships.

Die zweite Gruppe, KBU - Law of the Roman Catholic Church, the Holy See, weist folgende Großeinteilung auf: 2- Bibliography; 25- Official gazette of the Holy See; 26.8- Official acts of the Holy See; 42- Decisions of ecclesiastical tribunals and courts; 56- Encyclopedias; 56.5- Dictionaries, terms and phrases; 64- Directories; 74- Auxiliary sciences; 127- Trials; 130- Legal research; 133- Legal education; 136- Societies, associations, academies; 200- Canonical collections of councils and synods; 1576- Canonists and jurists; 2155- Canon law and other disciplines or subjects; 2160- Canonical jurisprudence, theory and

science of canon law; 2205- Influence of other legal systems on canon law; 2210- The codes of canon law; 2216- Universal ecclesiastical laws; 2224- Persons; 2286- Legal transactions; 2298- Power of governance, jurisdiction; 2310- Constitution of the church; 3040- The teaching office of the Church; 3075- Sacraments, administration of sacraments; 3180- Sacramentals; 3184- Other acts of divine worship; 3282- Medical ethics and legislation; 3320- Church property; 3500- Sanctions in the Church, criminal law; 3780- Courts and procedure; 4000- Church and state relationships; 4112- Local church government, by region or country.

Was sodann die Feinunterteilung angeht, kann hier nur das eine oder andere Beispiel herausgegriffen werden. In der ersten Gruppe, KBR - History of canon law, hat sich unter der Rubrik Sources: decretists and early decretalists bisher folgende Feinunterteilung ergeben: 1576- Paucapalea: Summa (before 1148); 1580- Stroma Rolandi (before 1148); 1584- Rufinus <Bp. of Assisi> (fl. 1157-1179); 1586- Stephen of Tournai <Stephanus Tornacensis> (1128-1208); 1588- Ordinaturus (ca. 1180-1182); 1590- Summa Coloniensis <„Summa Elegantius in iure divino seu Coloniensis“> (Gérard Fransen and Stephen Kuttner, eds., 1969); 1592- Summa Parisiensis <„Magister Gratianus in hoc opere“> (1160 or 1170); 1594- Johannes Faventinus († 1190): Summa (after 1171); 1598- Summa Monacensis <„Imperatorie maiestati“> (1175-1178); 1600- Raymond of Peñafort <Saint> (1175?-1275); 1605- Simon de Bisignano (e.g. Summa, between 1177-1181); 1610- Sicardus <Bishop of Cremona> († 1215) (e.g. Summa, between 1179-1181); 1620- Permissio quaedam <Summa> (between 1179-1187); 1630- Et est sciendum <Glossae Stuttgardiensis> (ca. 1181-1185); 1635- Notae Atrebatenses (ca. 1182); 1640- Summa Lipsiensis <„Omnis qui iuste iudicat“> (ca. 1186); 1645- De iure canonico tractatus (ca. 1185-1190); 1648- Honorius (e.g. Summa quaestionum decretalium, 1186-1190); 1653- Summa <„Circa ius naturale“> (1186-1187); 1655- Summa brevis (ca. 1196-1198); 1660- Alanus Anglicus (e.g. Glossa ordinaria <„ius naturale“>, 1205 <1192>; Ecce vicit Leo <Apparatus>, after 1202); 1665- Summa Bambergensis <„Animal est substantia“> (1206-1210); 1670- Laurentius Hispanus <Bp.> († 1248) (e.g. Apparatus, between 1210-1215); 1680- Burchardus Anerbe <de Argentina [= Straßburg]> (13th cent.) (e.g. Summa de paenitentia seu de casibus conscientiae, between 1300-1350); 1685- Glossa Palatina (ca. 1210-1215); 1691- Vincentius Hispanus (13th cent.) (e.g. Apparatus, 1209/10-1215); 1696- Tancred <Tancredus Bononiensis> (ca. 1185-1236?) (e.g. Glossa ordinaria on Compilatio decretalium prima and secunda, 1210-1215, 1220; on Compilatio tertia decretalium, 1216-1220); 1697- Johannes Teutonicus († 1245?) (e.g. Glossa ordinaria on Compilatio quarta decretalium, 1216-1217); 1698- Bartolomeo da Brescia († 1258); 1699- Jacobus de Albenga († 1274) (e.g. Apparatus on Compilatio quinta decretalium, after 1226); 1700- Bernard of Pavia <Bernar-

dus Balbus > (e.g. Ambrosius < revised edition, ca. 1215 >; Damasus < revised edition, ca. 1215 >; Flores sive Decretorum compilationes, 126-?; Summa on Compilatio prima decretalium, between 1191-1198).

In der zweiten Gruppe, KBU - Law of the Roman Catholic Church, the Holy See, wird das Eherecht wie folgt fein unterteilt: 3109.2- General works; 3112- Betrothal, promise of marriage, promissio matrimonii, sponsalia de futuro; 3113- Antenuptial contracts, marriage settlements (including dower, marital property, etc.); 3114- Ratification and consummation, matrimonium ratum et consummatum; 3116- Canon law and civil jurisdiction, ius canonicum et competentia civilis potestatis; 3117- Premarital examinations, marriage banns, de examine sponsorum, de publicationibus matrimonialibus ad investigationes; 3120- Impediments to marriage, de impedimentis; 3132- Dispensation from impediments, dispensatio ab impedimentis (including local ordinary, ordinarius loci, and Holy See); 3132- Matrimonial consent, de consensu matrimoniali; 3140- Invalid consent, invalid marriage, consensus invalidus, matrimonium irritum (including putative marriage, matrimonium putativum, defect of consent, defectus consensus, defect of form, defectus formae, and diriment impediment, impedimentum dirimens); 3142- Convalidation, radical sanation, convalidatio simplex, sanatio in radice; 3144- Performance of marriage, celebration, de forma celebrationis matrimonii (including marriage celebrants); 3155- Marriage bond, vinculum inter coniuges perpetuum et exclusivum, husband and wife (including right and duty to conjugal living, officium et ius servandi convictum coniugalem).

Das Loseblattwerk bietet sich in einem stabilen Ringheft dar. So können bei der alle drei Monate vorgesehenen Revision schnell die entsprechenden Blätter gegen neue ausgetauscht werden. Der Kanonist, der das Werk zum ersten Mal in die Hand nimmt, wird sich mit dem Verständnis schwer tun. Denn er erwartet eine sachlich korrekte, alle Bereiche des kanonischen Rechts gleichermaßen erfassende Systematik. Hier dagegen handelt es sich um eine systematische Aufarbeitung und Bereitstellung des vorhandenen Buchbestandes. Und da die Library of Congress mit ihren über 25 Millionen Bänden nahezu jede einigermaßen wichtige wissenschaftliche Publikation der ganzen Welt besitzt, erfasst ihre Systematik die gesamte weltweite wissenschaftliche Produktion. Für die praktische Orientierung und die konkrete bibliografische Suche auf dem Gebiet des kanonischen Rechts kann der Wert des Werkes nicht hoch genug veranschlagt werden.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

\* \* \*

- 49. LIÑAN GARCÍA, Ángeles, *La psicosis maníaco-depresiva y su incidencia en el consentimiento matrimonial*. (Colección: Estudios y ensayos) Málaga: Universidad de Málaga 2001. 208 S., ISBN 84-7496-861-5.**

Es handelt sich um eine Dissertation, welche an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität von Málaga eingereicht wurde. Über die Gutachter der Dissertation, über das Einreichdatum und die Fakultät enthält der Band keine Auskünfte. Aufgrund ihrer Struktur ist anzunehmen, sie sei an der rechtswissenschaftlichen Fakultät eingereicht worden.

Das Vorwort wurde vom durch seine zahlreichen Veröffentlichungen und Vorträge bekannten Richter der spanischen Rota, Juan José GARCÍA FAILDE, Gastprofessor an der katholischen Universität von Salamanca und an der Gregoriana in Rom, verfasst. Er hat bereits vorher einige Artikel der Autorin gelesen, die für den Titel den klassischen Ausdruck der Psychiatrie „*psicosis maniaco-depresiva*“ wählte. Sie fügte jedoch unter diesem Ausdruck nicht nur psychotische Formen, sondern die gegenwärtig als bipolar bezeichneten Störungen ein, bei denen melancholische mit manischen Perioden wechseln. Sie behandelt auch die in der modernen Terminologie als unipolar bezeichnete endogenen Störungen mit melancholischen Phasen, die aufeinander folgen, ohne von manischen oder hypomanischen Schüben unterbrochen zu werden.

Das erste Kapitel (S. 29-86) umfasst ein Viertel der Arbeit und beschäftigt sich ausführlich mit hinlänglich bekannten Grundfragen des kirchlichen Eherechts, wie dem Verhältnis der Naturehe zur christlichen Ehe, der Zentralität des Konsensprinzips, der Bildung des Ehekonsenses, den subjektiven Voraussetzungen wie Vernunftgebrauch, Urteilsvermögen und Willensfreiheit sowie der harmonischen Koordination der einzelnen Fähigkeiten der Person. Die Autorin legt auch die objektiven Voraussetzungen in Hinblick auf das Konsensobjekt dar: dass sich die Person einer ausreichenden Fähigkeit erfreut, die wesentlichen Verpflichtungen zu übernehmen, welche aus der Eheschließung hervorgehen. Sie legt die bereits hinlänglich bekannten wichtigsten klassischen Definitionen der Ehe, die für die Entwicklung des kanonischen Eherechts von Bedeutung sind (Modestinus, Ulpian, Petrus Lombardus usw.) dar, ohne etwas Neues hinzuzufügen. Es entsteht der Eindruck, dieses erste Kapitel sei in erster Linie an Ziviljuristen gerichtet, denen die Besonderheiten der kanonischen Ehe noch vor Augen geführt werden müssen.

Im zweiten Kapitel (S. 87-128) erfolgt die ausführliche Auseinandersetzung mit den einzelnen Aspekten des c. 1095: mangelnder Vernunftgebrauch, mangelndes Urteilsvermögen, Eheführungsunfähigkeit. Dabei stellt die Autorin die strittigen Punkte klar, welche vor allem die Interpretation von c. 1095, 3° betreffen: die Frage, ob die Ehenichtigkeit gemäß dieser Norm die zeitlich begrenzte oder unbegrenzte Dauer der Krankheit oder Störung, ihre Heilbarkeit



oder Unheilbarkeit, ihre Absolutheit oder Relativität im Sinne der Beschränkung der Eheführungsunfähigkeit auf die Beziehung mit dem konkreten Partner voraussetzt.

Die Autorin folgt der Rotajurisprudenz *coram SERRANO* und entscheidet sich für die Zulässigkeit der nur relativen Unfähigkeit ausgehend von einer existentiellen Betrachtungsweise der Eheführungsunfähigkeit des konkreten Paares. Sie verwendet dabei bewusst den umstrittenen Ausdruck „Erfüllungsunvermögen“.

Das dritte Kapitel (S. 129-174) beschäftigt sich mit dem Beitrag von Psychologie und Psychiatrie zum Verständnis der manisch-depressiven Störung. Es bietet eine allgemeine Definition der Psychose, legt die Krankheitsursachen sowie wesentliche Symptome der manisch-depressiven Psychose und deren milderer Form, der bipolaren Persönlichkeitsstörung, dar. Nach einem Überblick über die Geschichte der Diagnose und Krankheitsbeschreibung, geht die Autorin auf die geltenden wissenschaftlichen Klassifikationen des ICD-10 und DSM-IV ein. Charakteristisch ist die Abwechselung von manischen und depressiven Phasen, die von Zeiten anscheinender Normalität unterbrochen werden. Schließlich wird versucht, eine Prognose der Entwicklung der Störung beim Patienten und deren Auswirkungen auf seine Gefühlswelt und sein Familienleben zu geben. Schwere manische oder depressive Phasen gehören sogar in den Bereich der Psychose und ändern die Wahrnehmung ihrer Realität mit gravierenden Auswirkungen im persönlichen und sozialen Bereich. Sie werden am ausführlichsten beschrieben und ihnen ist auch der Titel der Dissertation gewidmet.

Erst im vierten Kapitel (S. 175-192), welches den Kern der Dissertation darstellt und dem gewählten Thema entspricht, aber nur 18 der insgesamt ohne Bibliografie 192 Seiten starken Dissertation umfasst, geht die Autorin auf den Kern des gewählten Themas ein. Sie versucht, die Auswirkungen der manisch-depressiven Psychose sowie der weniger gravierenden affektiven bipolaren Persönlichkeitsstörung auf die Person zum Zeitpunkt der Abgabe des Ehekonsenses „*matrimonium in fieri*“ und während des ehelichen Zusammenlebens „*matrimonium in facto esse*“ zu analysieren und bewertet ihre Auswirkungen im rechtlichen Bereich anhand der einzelnen Normen des c. 1095. Den Vernunftgebrauch beeinträchtigt die Psychose lediglich, wenn der Ehekonsens am Höhepunkt ihrer manischen oder depressiven Phase abgegeben wurde. Die Ehe ist dann aufgrund von c. 1095, 1° nichtig.

Ist der Höhepunkt der Phase abgeklungen, erlangt die Person ihren Vernunftgebrauch wieder und ein „*actus humanus*“ wird möglich. Dieser erreicht jedoch nach länger andauernden Phasen nicht die für ein so gewichtiges Rechtsgeschäft wie den Ehekonsens notwendige Qualität. Ein mangelndes Urteilsvermögen wird in solchen Fällen stets anzunehmen sein. Einseitig werden vom

Patienten vor allem die Motive zugunsten einer Eheschließung betont, während alle Gegengründe übersehen werden. Obwohl die Wahrnehmung der Wirklichkeit als solcher gegeben bleibt, ist es dem kranken Partner unmöglich, die Aufmerksamkeit zu konzentrieren, die von einem zum anderen übergeht. In depressiver Phase entsteht eine gegenteilige Wirkung. Die Person kann die Wirklichkeit wahrnehmen, die intellektuelle Fähigkeit bleibt gegeben, jedoch wird im Gegensatz zur manischen Phase jegliche Aktivität blockiert und die Person fällt in totale Apathie. Sie kann ihre Entscheidungen nicht in die Tat umsetzen. Sie treibt auf die Eheschließung zu, selbst wenn sie mit ihrer Vernunft zur Einsicht kommt, dass sie eigentlich nicht heiraten will. In depressiver Verstimmung hingegen lässt er sich ohne eigene Entscheidung apathisch von Umständen treiben. Die Person weiß, dass sie eine Aufgabe (Arbeit, Studium, Ehevorbereitung und schließlich Eheleben) hat, geht ihr jedoch nicht konstant nach, sie fängt bloß an, gibt aber sogleich wieder auf und hält nicht bis zur Verwirklichung der gewählten Ziele durch. Die meisten Fälle sind unter c. 1095, 2° einzuordnen, weshalb dieser Kanon auch am ausführlichsten behandelt wird.

Außerhalb manischer oder depressiver Phasen wird traditionell die Fähigkeit zur Eheschließung als gegeben betrachtet. Während man früher die heute überholte Ansicht vertrat, der Partner würde in dieser Zwischenzeit seine Gesundheit voll und ganz wiedergewinnen, drückt die Autorin klar ihre Ansicht aus, dass bei wem mit eindeutiger Diagnose bereits einmal eine manisch-depressive Psychose festgestellt wurde, auch während der so genannten „lucida intervalla“ keinen gültigen Ehekonsens bilden kann, sofern die symptomfreien Perioden nicht von sehr langer Dauer sind. Wenn bald nach der Eheschließung eine manische oder depressive Phase begann, dann bestand zweifellos ein Mangel an Urteilsvermögen und es können keine echten „lucida intervalla“ beim Übergang von der manischen zu depressiven Phase geltend gemacht werden. Der psychotisch Erkrankte leidet an einem schweren Mangel an Urteilsvermögen, selbst wenn für eine gewisse Zeit die Symptome ausbleiben. In der manischen Phase handelt die Person wegen der Unfähigkeit, die den Willen bestimmenden inneren Impulse zu beherrschen, nicht frei.

In Bezug auf das Erfüllungsunvermögen (c. 1095, 3°) ist festzustellen, dass die manische Phase eine liebende Begegnung zwischen Mann und Frau verhindert. Eine ernsthafte Kommunikation zwischen den Partnern ist unmöglich. Ihr Zusammenleben wird zur Hölle, weil der erkrankte Partner reizbar ist, an Verfolgungswahn leidet, zu Hyperaktivität neigt und jede Form von zwischenmenschlicher Beziehung, besonders ihre intensivste und dauerndste Form, die Ehe, ist zutiefst beeinträchtigt. Die Person ist launenhaft und kann die Regeln des guten Benehmens auf die Dauer nicht beobachten. Die ständigen spontanen und unüberlegten Entscheidungen können zum finanziellen Ruin der Familie

und sogar zu strafrechtlichen Konsequenzen führen. Während der depressiven Phase hingegen ist der Partner traurig, antriebslos, zu keiner sinnvollen Aktivität fähig, bleibt lange im Bett. Zwischen den Phasen bleibt die latente Neigung zum Rückfall erhalten.

Obwohl Juan J. GARCÍA FAÍLDE in seinem Vorwort ein hohes Lob über die vorliegende Dissertation aussprach, ist dennoch manche kritische Anmerkung erforderlich. Die ersten beiden Kapitel sind zu langatmig, während das vierte Kapitel, welches das Thema der Dissertation behandelt, noch ausführlicher die neuere Rechtsprechung der Römischen und der Spanischen Rota berücksichtigen hätte können. Die deutschsprachige Bibliografie wurde kaum berücksichtigt. Die häufige Verwendung der ersten Person und unnötiger Floskeln wie etwa „wie wir gesehen haben“, „wie wir bereits in gezeigt haben“ entspricht nicht einem objektiv-wissenschaftlichen Stil. Als sehr positiv ist der Versuch zu bewerten, die zwischen den Humanwissenschaften und der Rechtswissenschaft bestehenden Mauern zu überwinden, ohne dass diese Annäherung zum Verlust der legitimen Autonomie im Bereich der jeweiligen Kompetenzen führte. Begrüßenswert wäre eine Zusammenfassung des Ergebnisses sowie ein Sach- oder Personenregister gewesen.

Insgesamt handelt es sich um eine ausgewogene Analyse, welche auf den von den spanischen Autoren José SERRANO, Juan GARCÍA FAÍLDE, Santiago PANÍZO ORALLO sowie Federico AZNAR GIL von Salamanca veröffentlichten Studien zum c. 1095 aufbaut und die Auswirkungen der manisch-depressiven Psychose und deren milderer Form, der bipolaren Persönlichkeitsstörung auf den Ehekonsens im kanonischen Recht in einer auch für den praktischen Gerichtsgebrauch interessanten Weise analysiert, wobei die neuesten psychiatrischen Klassifizierungen zugrunde gelegt wurden.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

- 50. LINEHAN, Peter (Hrsg.), *Life, Law and Letters. Historical studies in Honour of Antonio GARCÍA Y GARCÍA.* (Studia Gratiana, Bd. 28 u. 29) Roma 1998. XLIII u. 899 S., ISBN 88-213-0094-2 u. 88-213-0095-0.**

Die Antonio GARCÍA Y GARCÍA zum 70. Geburtstag gewidmete FS zeigt einmal mehr, dass hinter der „scientific community“ Individuen stehen. Entsprechend GARCÍAs Forschungsschwerpunkt gruppieren sich die Beiträge um Themen des gelehrten Rechts, vorwiegend kanonistischer dann legistischer Natur, wobei aber auch das *ius commune* als Ganzes Würdigung findet. Bei den 52 Autoren kann leider nur eine Auswahl gegeben werden – von ASCHERI über BELLOMO, BRANDMÜLLER, CORTESE, GOURON, HELMHOLZ, LANDAU, LIOTTA, MAFFEI, SOMERVILLE bis hin zu den bereits verstorbenen GAUDEMET und WEIGAND.

Letzterer gibt, schon auf den neueren Forschungen zu GRATIANS erster Redaktion aufbauend, eine neue Liste der *Palaeae* (S. 883-899), die wegen ihrer Bedeutung als künftiges Hilfsmittel für weitere Forschungen eigens erwähnt sei. Entsprechend den Schwerpunkten der DPM zum Ehe- und Prozessrecht sei ausführlicher vorgestellt:

Der Beitrag von K.W. NÖRR, *Ehe und Ehescheidung aus der Sicht des Rechtsbegriffs* (S. 670-684), wobei das Institut mit Reflexionen allgemeinerer Art zwar bis hin zu SAVIGNY und dem Grundgesetz betrachtet wird, jedoch stets im christlichen Kontext. Die vielleicht eher sozial denn rechtlich geprägte Sicht der römischen Antike, die sich möglicher Weise in jüngeren Entwicklungen wiederholt, kommt bei dem gedrängten Raum nicht zur Sprache. Mit seinem Beitrag, Papst INNOCENZ III. und Wilhelmines Ehe, in dem sich im Kleinen die entscheidenden Schübe der Kanonistik exemplarisch widerspiegeln, möchte P. LANDAU (S. 521-542) einen Teil der langen Tradition kirchlicher und kanonistisch beeinflusster Gerichtspraxis vorführen. Überzeugend gelingt ihm nicht nur detailreich die Entwicklung des possessorischen Verfahrens im Eherecht von PSEUDO-ISIDOR bis hin zu den Dekretalisten nachzuzeichnen, sondern auch, wie die Kanonisten dies vor allem von INNOCENZ weiter entwickelte Institut für den *favor matrimonii* einsetzten; mehrere Stränge bündeln sich bei der geschmeidigen Entwicklung, die teilweise vom vorläufigen Rechtsschutz zur abschließenden Feststellung führt, im Vergleich mit dem petitorischen Verfahren andere Möglichkeiten erschließt, und in sich bemerkenswerter Weise immer wieder der Lebenswirklichkeit anpasst, rechtliche Möglichkeiten für Frauen nicht nur wahrt sondern auch erst schafft. In ganz anderer Weise zeigt sich dagegen die Rolle der Frau bei den Zivilisten wie G. MINUCCI, mit *Processo e condizione femminile nel pensiero dei primi glossatori civilisti* (S. 641-660) aus seiner reichen Kenntnis des Themas mit zahlreichen Belegstellen verdeutlicht, wobei nicht nur die fehlende Postulationsfähigkeit selbst beim *adulterium*, das ja beiden Gerichtsbarkeiten zugeordnet war, gezeigt wird, sondern auch, dass aus dieser rechtlichen Inferiorität auch andere, z.T. mildere, Strafen folgten. Von eigener Warte nähert sich „Altmeister“ J. BRUNDAGE, *The Married Man's Dilemma: Sexual Morals, Canon Law and Material Restraint* (S. 149-169) dem Eherecht, indem er – nach Schilderung der grundsätzlichen Einstellungen zu Ehe und Sexualität bei Juden und frühen Christen – dem besonderen Einfluss der späten stoischen Philosophie über HIERONYMUS und AUGUSTINUS (S. 159) bis letztlich zu GRATIAN nachspürt; letzterer wird wiederum von den Dekretisten kommentiert, wobei sich – aus der Sicht des Rez. erfreulicherweise – die auch bei diesem Thema extrem rigoristische Position eines HUGUCCIOS sich nicht durchsetzen kann. Erfrischend, dass es diesmal nicht Paulus ist, „*who to blame*“. Hier sei auf die Arbeit von S. DEGENRING hingewiesen, die in der ZRG KA 85 (1999) 203-224, u.a. den Einfluss der gregorianischen Reform auf die Entwicklung eines negativeren Frau-

enbildes herausstrich, damit B.s Ansatz in anderem Zusammenhang weiter fortführt. Nicht mehr direkt mit dem Eherecht sondern mit einer seiner Konsequenzen, beschäftigt sich der Artikel „Tanta est vis matrimonii“ von A. LEFEBVRE-TEILLARD (S. 543-556). Auf die Frage, inwieweit außerehelich geborene oder gezeugte Kinder durch die nachfolgende Ehe zwischen Mutter und Erzeuger noch zu „legitimen“ Kindern werden können, gab die Kanonistik durch Jahrhunderte keine unstrittigen Antworten, auch wenn sie natürlich stark das Zivilrecht beeinflusste. Dabei zeichnet die Autorin kenntnisreich die historischen Perspektiven von Kanon 1137 CIC/1983 nach, der immer noch den Grundlagen von HOSTIENSIS folgt. Die partikularen oder sollte man besser sagen regionalen Besonderheiten des Rechts der Kirche macht der Beitrag von R. HELMHOLZ, *Spanish and English Ecclesiastical Courts (1300-1500)*, (S. 415-435) deutlich, der zudem routiniert die Besonderheiten der abweichenden Quellen notiert. Faszinierend ist die deutlich unterschiedliche Dichte rechtlichen „Arbeitens“, die nebenbei aufscheint: Fast täglichen Gerichtssitzungen in Spanien steht eine alle drei Wochen in England gegenüber (S. 418) – bei vergleichbarem Fallaufkommen. Oder, eigentlich eine Selbstverständlichkeit, die man sich aber nicht oft genug einprägen kann, gleiche Bezeichnungen müssen nicht gleiche Funktionen umfassen, von HELMHOLZ am Beispiel der *procuratores* (S. 435) erwähnt. Dass dies Ausdruck erheblicher kultureller Unterschiede ist, seinerseits aber ebenso wieder prägend, liegt auf der Hand; ebenso bei der unterschiedlichen Durchsetzung des *privilegium fori* im Zivilrecht in Spanien im Gegensatz zu England (S. 425-426), der unterschiedlichen Verfolgung sexueller Regelfverstöße in beiden Ländern vor den geistlichen Gerichten (S. 426-428) und bei zahlreichen weiteren Punkten. Kurz: Denkt man über mögliche Konsequenzen aber auch Ursachen der Unterschiede nach, fragt man sich, wie Mentalitätsgeschichte ohne Rückgriff auf die Kanonistik geschrieben werden kann. Und es ist gut, dass es Festschriften wie die hier vorliegende gibt, die dem Leser das reiche Spektrum aus der Hand der Experten auffächern.

Jörg MÜLLER, München

\* \* \*

- 51. LIZARRAGA ARTOLA, Alejandro, *Discursos pontificios a la Rota Romana*. (Colección canónica) Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones 2001. 362 S., ISBN 84-89561-26-5.**

Das Vorwort zur vorliegenden Sammlung der Papstansprachen an die Römische Rota in spanischer Übersetzung wurde vom Erzbischof von Pamplona, Mons. Fernando Sebastián AGUILAR, verfasst (S. 11). Die Präsentation stammt von Professor Juan Ignacio BAÑARES (S. 13-19) von der Universität von Navarra. Der Autor ist Doktor des kanonischen Rechts, seit Jahren Pfarrer mehrerer Landgemeinden und Richter des Metropolitangerichts von Pamplona. Er

fasst in seinem Buch die Ansprachen an die Römische Rota zusammen, die Papst PAUL VI. und JOHANNES PAUL II. in der Zeit vom 12. Dezember 1963 (Gerichtsjahr 1964) bis zum Jahr 2001 an die Auditoren, Kirchenanwälte, Bandverteidiger, Anwälte, Notare und übrigen Mitarbeiter der Römischen Rota richteten. Es wurde die chronologische Ordnung eingehalten. JOHANNES PAUL I. hatte aufgrund seines kurzen Pontifikats keine Gelegenheit zu einer Ansprache. Es fehlt das Jahr 1985, das einzige, in welchem aufgrund der Reisen des Papstes keine Privataudienz stattfand.

BAÑARES betont in seiner Präsentation die Rolle der Römischen Rota für die Einheit der Rechtsprechung der Gesamtkirche. Der Gesetzgeber wies ihr direkt eine orientierende, einzigartige und privilegierte Funktion für die Judikatur der Weltkirche sowohl in ehe- als auch prozessrechtlichen Fragen zu, die sie durch ihre ordentliche Rechtsprechung ausübt. Wegen der Modellfunktion ihrer für den Einzelfall gedachten Entscheidungen werden sie auch publiziert. Es geht um den Schutz der natürlichen und übernatürlichen Werte der Ehe, die Rechte der Gläubigen sowie das Beispiel einer exemplarischen Gerichtsbarkeit. Damit sie ihre vereinheitlichende Funktion tatsächlich ausüben kann, kommt der konstanten Rechtsprechung, nicht einer einzelnen Entscheidung, verbindliche Wirkung für die Gerichtsbarkeit der Weltkirche zu. So übersteigt ihre Tätigkeit die Bestätigung oder die Korrektur einzelner Urteile und Dekrete der verschiedenen Gerichte der Weltkirche. Im vorliegenden Band geht es jedoch nicht um eine Darstellung der Rechtsprechung, sondern klar und eindeutig um das päpstliche Lehramt zu Fragen des Eherechts.

Ziel des Autors war es, die Texte aller päpstlichen Ansprachen seit PAUL VI. in spanischer Übersetzung zu sammeln und in einem Band abzudrucken, damit sie einfacher, bequemer und häufiger benützt werden können. Die Quelle der nicht vom Autor selbst vorgenommenen Übersetzung wird in jedem Einzelfall angegeben. Andererseits erarbeitete er ein Sachregister und suchte für jeden einzelnen Begriff die Texte, die sich am konkretesten darauf beziehen, um die Suche nach Sachbegriffen zu erleichtern. Es wird jeweils das Jahr und die Nummer der Ansprache angegeben. So kann man den gewünschten Text im chronologisch geordneten ersten Teil des Buches leicht finden. Dabei wurde versucht, ohne Rücksicht auf eventuelle Wiederholungen möglichst zahlreiche Texte zu den einzelnen Themen ausfindig zu machen. Der Autor fügte keine eigenen Interpretationen oder Kommentare hinzu. Bei manchen Übersetzungen führte der Autor einzelne Korrekturen durch. Ab dem Jahr 1970 entnahm er die Übersetzung stets der spanischen Ausgabe des *L'Osservatore Romano* und enthielt sich jeglicher Korrektur.

Der Text der Ansprachen (S. 23-246) macht fast den gesamten Text des Bandes aus. Die persönlichen Worte des Autors beschränken sich auf eine halbe Seite von Hinweisen zur Benützung des Bandes. Das Sachregister umfasst über

hundert Seiten, fast ein Drittel des gesamten Buches (S. 247-357). Es ist deshalb so lang, weil die auf das einzelne Stichwort bezogenen Texte noch einmal vollständig abgedruckt werden, obwohl ein Hinweis auf die Seite und die Nummer, wo sie gefunden werden können, genügt hätte. Es wird nämlich ohnehin jeweils das Gerichtsjahr und die Nummer, aus der sie entnommen sind, angegeben. Der Autor listete vierundachtzig Begriffe auf wie Humanwissenschaften, moralische Gewissheit, Bandverteidiger, Würde der Person, Urteilsvermögen, Scheidung, Unreife, Interpretation, Wesenselemente der Ehe, Sachverständigengutachten, Kirchenanwalt, Beweis, Offenbarung, Zeugenausagen, Wahrheit, Eheleben, Eheband, usw. Auf der Seite 359 folgt eine chronologisch geordnete Liste der Ansprachen mit dem genauen Datum, auf den Seiten 361-362 eine alphabetische Liste der im Sachregister verwendeten Begriffe.

Es handelt sich um handliches Repertorium in guter Druckqualität, das jenen Gerichtsmitarbeitern nützlich sein wird, welche die spanische Sprache gut beherrschen.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

**52. LUCIANI, Albino (JOHANNES PAUL I.), *Vom Wert der Familie*. Aus dem Italienischen übers. u. zusammengestellt v. Regina KUMMER u. Josef Helmut MACHOWETZ. Graz: Styria 2001. 127 S., ISBN 3-222-12859-6.**

Nicht nur das gewinnende Lächeln von JOHANNES PAUL I., sondern auch zahlreiche Ansprachen und Worte aus der Zeit vor seinem Pontifikat blieben der Nachwelt in Erinnerung. Kaum ein anderes Thema wurde von ihm so ausführlich aufgegriffen und behandelt wie das der Familie. Im vorliegenden Band sind verschiedene Texte zum Thema Familie aus dem Italienischen übersetzt und zusammengestellt worden. So hatte Bischof LUCIANI einige Monate vor seiner Ernennung zum Patriarchen von Venedig in mehreren Fortsetzungen in der Wochenzeitung der Diözese Vittorio Veneto „L’Azione“ (Januar bis März 1969) „Gedanken über die Familie“ veröffentlicht, die jenen Menschen seiner Diözese, die die Konzilsdokumente aller Voraussicht nach nie lesen würden, die Lehre dieses Konzils zu Ehe und Familie in einer einfachen und plastischen Sprache näher bringen sollten. Hinzu kommen der Text einer Predigt anlässlich der Hochzeit eines befreundeten Brautpaares, die Niederschrift eines Telefoninterviews, das LUCIANI einem Journalisten im August 1978 anlässlich eines künstlich im Labor gezeugten englischen Mädchens gab, fiktive Briefe an Penelope in der Wochenzeitung „L’Azione“ im Jahr 1968, ein imaginärer Brief in der Zeitschrift „Sendbote des heiligen Antonius“ an Alvise CORNARO, einen berühmten vor 400 Jahren lebenden Venezianer, ein Dialog bei der Generalaudienz am 6. September 1978 sowie eine Ansprache beim „Ad-limina“-

Besuch einer Gruppe amerikanischer Bischöfe am 21. September 1978. Die im einzelnen aufgegriffenen Themen, die Wert, Bedeutung und Funktion der Familie herausstellen, sind sehr weit gefasst. LUCIANI sucht eine Antwort auf die Frage „Was ist die Ehe?“, spricht von der gefährdeten Liebe, der Rolle der Frau, über Gott in der Ehe, die verantwortete Elternschaft, Retortenbabys, über Abtreibung, Ehescheidung und von der Reform der Familie. Zentral geht es um Familie und Erziehung, die er als ein Werk der Liebe sieht. Er setzt sich mit einem neuen Medium, dem Fernseher, auseinander, der sich als ein neues Familienmitglied erweist, der Familie nachdrücklich seinen Stempel aufdrückt und den Ablauf des Lebens sowie die Möglichkeiten des Zusammenseins und des Miteinandersprechens beeinflusst. Hinzu kommen Gedanken zur Sexualerziehung, zur religiösen Erziehung, zur Gestaltung des Sonntags in der Familie, zur Ehevorbereitung, zum Problem des Altwerdens und der Integration der alten Menschen in die Familie, aber auch zur Familie als einer Schule der Menschlichkeit, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil (VatII GS Nr. 52) kennzeichnete, sowie zum Auftrag der Kirche und aller Menschen, die Familie zu stützen und zu schützen. Ein Quellennachweis und ein Abkürzungsverzeichnis ergänzen das in einer lockeren Sprache und zum Teil humorvoll geschriebene, aber zugleich tiefgründige, auf den bleibenden Wert der Familie abzielende und die kirchliche Lehre vermittelnde Büchlein. Es ist gerade in Zeiten, in denen der Stellenwert der Familie weithin schwindet, durchaus lesenswert.

Wilhelm REES, Innsbruck

\* \* \*

**53. LÜTHI, Kurt, *Christliche Sexualethik. Traditionen, Optionen, Alternativen*. Wien-Köln-Weimar: Böhlau 2001. 408 S., ISBN 3-205-99322-5.**

Die vorliegende Studie des emeritierten Wiener evangelischen Theologen ist der Versuch, eine konsequent induktiv vorgehende christliche Sexualethik auszuarbeiten, ein Programm der Annäherung also zwischen christlicher Ethik und faktisch gelebter Sexualmoral, wie es auf katholischer Seite etwa bereits von D. MIETH, H. RINGELING, B. FRALING und zuletzt von R. AMMICHT-QUINN angegangen worden ist. Vf. entfaltet eine christliche Sexualethik, die ausgeht von der gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihren Handlungsbedingungen für die Menschen, die die Einsichten der Humanwissenschaften über die innere Dynamik und soziokulturelle Bedingtheit menschlicher Sexualität in ihrer Breite aufgreift und integriert, die schließlich die Geschichte des jüdisch-christlichen Glaubens auf ihre unterdrückenden, aber auch auf ihre befreienden Aussagen zur Sexualität hin befragt und von diesem Hintergrund aus versucht, befreiende Perspektiven für die humane Gestaltung menschlicher Sexualität in unserer Zeit und unter ihren kulturellen und gesell-



schaftlichen Bedingungen zu entwerfen.

Bereits im *Vorwort* skizziert Vf. die Grundcharakteristika der Wirklichkeit unserer pluralistischen, individualisierten und marktbestimmten Gesellschaft im Spannungsfeld von Erlebnisorientierung und Risikoerfahrung, wobei schon hier Auswirkungen dieser gesellschaftlichen Gegebenheiten auf den Bereich von Erotik und Sexualität angedeutet werden.

Das 1. *Kapitel* soll dann vor diesem Hintergrund erste Annäherungen an eine mögliche Sexualethik vorzeichnen. Unter dem Stichwort „Individuelle Zugänge“ wird ein ganzheitliches, nicht nur auf natürliche Bedürfnisse oder Fortpflanzung reduziertes, sondern wesentlich auf die leiblich ausgedrückte Ich-Du-Begegnung zielendes Verständnis von Sexualität angemahnt. Weiterhin werden die Entwicklungen im Verständnis und im Umgang mit der Sexualität seit den 60er Jahren nachgezeichnet sowie auf ihre Ambivalenz von Befreiung und Verdinglichung hingewiesen. Schließlich werden erste methodische Andeutungen für eine theologische Sexualethik gemacht, die bisherige Diskriminierung und Unterdrückung des Geschlechtlichen und Körperlichen überwindet und sich als „Ethik der Befreiung“ mit ihren Aufgaben der Verantwortung und der Solidarität mit den Unterdrückten und Diskriminierten präsentiert (S. 57f).

Das 2. *Kapitel* greift dann humanwissenschaftliche Aspekte auf. Zunächst wird ausgehend von Freud ein erweiterter Begriff von Sexualität und ein Verständnis der Sozialisation als Sexualisation entfaltet, wobei auf diesem Reifeweg das Lusterleben sein Ziel in der Partnerschaft hat, in der das Ich sein Ziel im Du und mit dem Du und nicht in der Instrumentalisierung des anderen findet. Weiterhin werden soziokulturelle Bedingungen und Bedingtheiten der konkret gelebten Sexualität genannt, wie sie sich unter verschiedenen methodischen Zugängen zeigen. Dabei wird deutlich, dass es keine ewig gültigen Moralnormen des Sexualverhaltens geben kann; sie scheitern an der pluralistischen und sich wandelnden Gesellschaft und werden höchstens ideologisch und repressiv. Um den Wandel des Sexualverhaltens und damit auch die gegenwärtige Gestalt zu verdeutlichen beschreibt Vf. dann zunächst die Entwicklung in der Neuzeit und anschließend die Wandlungen seit den 60er Jahren sowie die entsprechenden Deutungen in der Sexualwissenschaft. Dabei werden die ambivalenten Folgen zwischen Befreiung, Gleichstellung, neuem Rollenverständnis und Autonomie auf der einen Seite sowie Vermarktung, Leistungsideologie, Lustlosigkeit und neuen Zwängen auf der anderen Seite deutlich. Als Ergebnis wird eine Deutung der Sexualität als „Sprache“ und als „Spiel“ vorgestellt, um die Phänomene heute gelebter Sexualität – angefangen von kindlicher Sexualität bis hin zum Sadomasochismus – in ihrer ganzen Breite aufzugreifen, würdigen und integrieren, aber auch einen verdinglichenden, technisierten Umgang ausgrenzen zu können.

Im 3. *Kapitel* legt Vf. angesichts der bisherigen Erfahrungsmomente das Prin-

zip ethischer Beurteilung und Wertung dar, wie es sich für ihn im Rahmen einer theologischen Ethik vom biblischen Glauben her ergibt. Dieses kritische Prinzip theologischer Ethik sieht Vf. im Moment der Befreiung, der Autonomie und der emanzipatorischen Solidarität, das er dann ausgehend von der biblischen Exoduserzählungen bis hin zur Befreiungstheologie legitimiert und erschließt.

Ausgehend von diesem Kriterium ergibt sich die Möglichkeit, eine negative, antiemanzipatorische, aber auch eine positive, emanzipatorische Wirkungsgeschichte des Christentums auf die Gestaltung menschlicher Sexualität auseinander zu halten. Die negative Wirkungsgeschichte benennt im 4. Kapitel, ausgehend vom Alten Testament und seinen religionsgeschichtlichen Anknüpfungspunkten, die bekannten Abwertungen von Körperlichkeit und Lust bis hin zu den Hexenverfolgungen, legt dann aber auch einen Akzent auf den problematischen Einfluss des Puritanismus bis heute. Die positive Wirkungsgeschichte im 5. Kapitel weist auf das unbefangene und natürliche Verhältnis des Alten Testaments, auf Spuren eines befreiten Umgangs mit Sexualität in der Jesusüberlieferung, auf die Verbindung von Erotik und Gottesverhältnis in der mittelalterliche Mystik, auf die positive Sicht der Sexualität bei LUTHER und CALVIN sowie schließlich auf die Verteidigung von SCHLEGELS Schockroman „Lucinde“ durch SCHLEIERMACHER hin, in der er auf die Innenlenkung und Autonomie der Liebenden vertraut.

Das folgende 6. Kapitel bietet „interdisziplinäre Studien“, in denen die Ergebnisse der Humanwissenschaften in eine befreiende Ethik eingebracht werden. Zunächst werden Probleme und Chancen von Ehe, Familie aber auch von alternativen Partnerschaften diskutiert; es folgen eine Studie zur Homosexualität im Sinne einer einfühlenden und begleitenden Ethik, Überlegungen zur gegenwärtigen Einstellung zum Körper sowie Ausführungen zu Sex im Internet. Abschließend folgen drei Abschnitte zu Zärtlichkeit, Lust und Leidenschaft als verschiedenen Aspekten einer erstrebenswerten erotischen Kultur sowie ein Abschnitt über Androgynität als anthropologischer Zielvorstellung einer Sexualethik, in der die bisher genannten Chancen befreiten Sexualverhaltens wahrgenommen werden können.

Im 7. Kapitel fasst Vf. noch einmal die bisher dargestellten Chancen einer Versöhnung zwischen Christentum und Erotik zusammen. Wieder erfolgt unter dem Gesichtspunkt befreiender Erfahrungen ein Durchgang durch die Geschichte, von der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte bis hin zu den Ausführungen SCHLEIERMACHERS. Den zweiten Teil des Kapitels bilden Überlegungen zu Grundstrukturen einer zeitgemäßen christlichen Sexualethik. Sie ist als Befreiungsethik zugleich eine Situations- und Liebesethik. Sie hat Maß zu nehmen an der gelingenden Ich-Du-Begegnung und sich gegen Entfremdungstendenzen und Instrumentalisierungen im Sinne einer „Option für die Armen“

für die Opfer stark zu machen; es geht um erotische Kultur, um das Zulassen der Selbststeuerung der Sexualität, all das nicht zuletzt aus christlichem Glauben, der zu humaner Sexualität befreit. Aber eine zeitgemäße Sexualethik hat zugleich die gesellschaftlichen Strukturen und ihre unfrei machenden Bedingungen zu bedenken und sich im Sinne einer „Solidarität nach unten“ für die Opfer einzusetzen. Themen sind hier der Verfall der Sexualität zur Ware, unfreiwillige Partnerlosigkeit, Sexualität von Behinderten, von Strafgefangenen, Gastarbeitern, Obdachlosen, Asylanten und schließlich von Homosexuellen.

Dieser kurze Überblick über den Inhalt kann bei weitem nicht die Fülle an Informationen, humanwissenschaftlichen Einzelergebnissen und Problemkonstellationen aus dem Bereich gelebter Sexualität wiedergeben, die in diesem Buch zusammengetragen und angesprochen sind. Es bietet einen umfassenden Überblick über die Themen und Problemfelder, die ein heutiger Versuch christlicher Sexualethik bedenken muss. Auf der anderen Seite kommt es dadurch auch zu einer Reihe von Schwächen des Buches. Die Fülle des Stoffs wirkt über weite Strecken einfach additiv und buchstäblich stichwortartig (im Stil von Vorlesungsnotizen) aneinandergereiht. Teilweise kommt es zu langen, fast wörtlichen Wiederholungen (Kap. 7.5–7.7 entspricht Kap. 5.3–5.5). Die einzelnen Ergebnisse und Positionen aus den Humanwissenschaften werden nicht diskutiert und miteinander ins Gespräch gebracht, sondern aneinandergereiht. Oft werden positive und negative Aspekte einer Sexualpraktik nebeneinandergestellt, aber kein Resümee, keine Abwägung oder Stellungnahme vorgenommen (vgl. etwa S. 291f). Es kommt zu keiner wirklichen systematischen Durchdringung der Materialien, vielmehr bietet Vf. ein lexikonartiges, vielleicht postmodern gemeintes Patchwork der Theorien. Vieles wirkt klischeehaft und geht über Allgemeinplätze und Schlagworte nicht hinaus (etwa dass ein Zuviel und ein Zuwenig schlecht sei), anderes, etwa die Aspekte einer erotischen Kultur (Kap. 6.5–6.7) oder auch die Charakterisierung der Sexualität als Sprache und Spiel (Kap. 2.7–2.8) werden nicht systematisch in ihrer Vollständigkeit begründet.

Das eigentliche Problem aber ergibt sich, wenn man nach der vorausgesetzten Fundamentelethik und Begründungstheorie fragt. Der Hinweis auf den Aspekt der Befreiung (Kap. 3) ist zwar durchaus plausibel und wird durch die Bedeutung der Ich-Du-Begegnung auch inhaltlich etwas gefüllt. Letztlich aber werden die ethischen Kriterien, was im Bereich des sexuellen Verhaltens als befreiend und unterdrückend zu gelten hat, nicht reflektiert und entfaltet. Es wird auf die Erfahrungen der Geschichte verwiesen (Kap. 4 und 5). Allerdings kann man angesichts dieser Darstellung der Geschichte fragen, nach welchen Kriterien – außer bloßer Evidenz des Vf. oder unserer heutigen Gesellschaft – denn die Geschichte in eine positive und eine negative Geschichte eingeteilt wird. Immer wieder ist dabei von einer „natürlichen“ Einstellung zur Sexualität die

Rede (etwa S. 215). Aber: was ist das? Vf. sagt selbst, dass Natur und Kultur unentwirrbar sind (S. 30). Oder es ist davon die Rede, man müsse Lust mit der Haltung des Weisen gewinnen (S. 310). Was aber lässt sich bei dieser so sicher konsensfähigen Formel denken? Es wird eine verantwortliche Gestaltung der Lust gefordert (S. 310), aber worin besteht sie? Charakteristisch ist auch, wie etwa die Position SCHLEIERMACHERS einfachhin für gut erklärt und undisputiert und unbegründet übernommen wird (Kap. 5.5 und 7.7). Die eigenständige normativ-ethische Reflexion bleibt denkbar dünn, so dass umgekehrt der Eindruck entsteht, es werde all das als ethisch gut oder schlecht bewertet, was den Aussagen der Humanwissenschaften zufolge befreiend oder unterdrückend ist. Damit aber wird Sexualethik letztlich auf Psychologie und Soziologie reduziert, deren Ergebnisse werden unmittelbar in ethische Aussagen überführt (naturalistischer Fehlschluss!). So ist die Affirmierung von Zärtlichkeit, Lust und Leidenschaft sicher wichtiger Bestandteil einer zeitgemäßen Sexualethik. Die Frage ist aber, ob dies als Grundlage einer Sexualethik ausreicht, oder ob nicht auch eine Reflexion darüber notwendig ist, was Ich-Du-Begegnung überhaupt bedeutet, was sie auch auf körperlicher Ebene als Ausdrucksmedium der Person mit beinhaltet und was verantwortlicher Umgang mit anderen und deren Sexualität konkret bedeutet. Dies bleibt aber aus. Sicher werden immer wieder auch Gefahren bestimmter Praktiken des Sexualverhaltens genannt (etwa: Sado-Maso oder Internet), weitestgehend bleibt es aber bei bloßer Paränese und Plädoyers an Stelle eingehender normativ-ethischer Diskussion und konkreter Handlungsvorschläge. Dies gilt vor allem auch für Kap. 7.8–7.10.

Weitere einzelne Anfragen: Der Verweis auf „Androgynität“ als Zielgestalt humaner Sexualität (Kap. 6.8) ist fragwürdig und wissenschaftlich durchaus umstritten, er bleibt letztlich unbegründet und ist offenbar eine subjektive Option des Autors. Ehelosigkeit – dies mag mit der protestantischen Sichtweise zusammenhängen – wird lediglich nebenbei einmal als humane Möglichkeit (S. 391) angedeutet, dagegen die Ablehnung von Zölibat und Sakramentalität der Ehe bei LUTHER und CALVIN einfach stehen gelassen und damit bekräftigt (S. 214–219). Beim Hinweis auf die Einführung Jesu in die Beziehungsprobleme von Frauen wird zwar auf Mt 5,31 und 5,28 verwiesen (S. 204), das Problem, das sich aus Mt 5,32 für geschiedene Frauen ergeben konnte, aber nicht angesprochen. Weiterhin wird die Sinndimension der Fruchtbarkeit, die durchaus auch zu erfüllender Sexualität gehört, methodisch ganz ausgeblendet (vgl. S. 31). Schließlich hätte man sich spätestens unter den Überlegungen zu unterdrückenden gesellschaftlichen Strukturen (Kap. 7.10) noch Aussagen zur Prostitution als derzeit auch politisch aktuellem Thema gewünscht.

Trotz all dieser – konstruktiv gemeinter – Anfragen bleibt das Buch dennoch ein gelungener, hilfreicher und weiterführender, wohl aber auch diskussionsbedürftiger Schritt auf dem dringend notwendigen Weg, christliche Sexualethik

wieder für unsere Zeit und für unsere Gesellschaft zu erschließen und plausibel zu machen. Es ist ein mutiges Buch, das sich unserer Zeit und Gesellschaft wirklich stellt und daher sicher ein Schritt in die richtige Richtung.

Stephan ERNST, Würzburg

\* \* \*

**54. MARTÍNEZ BLANCO, Antonio, *Conflictos y rupturas matrimoniales. El reto de la Iglesia ante la sexualidad, el matrimonio y el celibato. Universidad de Murcia 2001. 237 S.***

Auch wenn der Autor im Vorwort sagt, die Kapitel seines Buches seien mit dem „Kriterium der Einheit“ für dieses Buch zusammengestellt, sind sie doch als Kompilation mehrerer Arbeiten erkennbar – zumeist Vorträge bei theologischen oder kanonistischen Kongressen.

Der Denkansatz des Verfassers spiegelt sich in folgendem Satz: „Wir wissen, dass das kanonische Recht in seiner kodikarischen Formulierung von 1917 schon alt und von der Wirklichkeit abgekoppelt war“ (S. 134<sup>1</sup>). Und sein Anliegen beschreibt er durch diese Passage: „Der Mensch ist nicht für den Sabbat geschaffen, sondern der Sabbat, das Gesetz, für den Menschen. Wenn das kanonische Eherecht und die Moraltheologie über die Ehe und Familie nicht mit ihren rechtlichen oder moralischen Vorschriften dazu dienen, Männer und Frauen glücklicher zu machen, mehr verwirklicht, mehr menschlich (was zugleich bedeutet: mehr göttlich), wenn sie nicht dem Paar dienen, vielen Paaren, sondern sie vom Glauben entfremden und von der Sakramentenpraxis – wozu dienen sie dann? Es ist nötig, über diese konfliktgeladenen Punkte rechtlicher und moralischer Art erneut nachzudenken“ (S. 60).

Die Kapitel II bis VIII befassen sich mit der Kirche angesichts von Ehekonflikten; mit den anthropologischen und theologischen Voraussetzungen eines erneuerten kanonischen Eherechts; mit der Entwicklung der Ehe im Abendland; der Scheidung und Wiederheirat in den orthodoxen Kirchen; mit Problemen und Perspektiven des kanonischen Eherechts aus der „experiencia jurídica“, worunter MARTÍNEZ BLANCO die direkte und unmittelbare Wahrnehmung einer Reihe von Daten versteht, die bei der Formulierung und Entwicklung des Rechtes mitspielen (vgl. S. 129); mit Menschenrechten und Familie; Menschenrechten und Entwicklung der Gemeinschaft des Lebens und der Liebe; mit dem priesterlichen Zölibat und dem Priestertum der Frau.

In allen diesen Kapiteln wiederholen sich die Vorschriften des geltenden Eherechts, die der Verfasser als Zeichen eines „fracaso del derecho matrimonial

---

<sup>1</sup> Im Original spanisch, Übersetzungen der Zitate von mir.

canónico“ bezeichnet, als Versagen des kanonischen Eherechts: Ehekonflikte und Ehe-Scheitern einschließlich der Frage der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe und der Dispensmöglichkeiten des Papstes; die wieder Verheirateten; die Ehe von Getauften, die keinen Glauben mehr haben; die Zivilehe Getaufter; die „faktische Familie“, womit er Gemeinschaften zwischen Mann und Frau mit Kindern meint, die aus irgendwelchen Gründen nicht rechtlich in eine Ehe überführt sind; die Partnerschaften homosexueller Menschen; schließlich der Zölibat und der Ausschluss der Frauen von der Weihe.

Was der Verfasser zu diesen Punkten schreibt, ist nicht neu, aber wird kaum je – jedenfalls in Kanonistenkreisen – so knapp und präzise beim Namen genannt und als Versagen des Eherechts charakterisiert. Den genannten Kapiteln schickt der Autor eines über die Sexualität aus christlicher Perspektive voran, in dem er ebenfalls Klartext über die Ablehnung der (selbst ehelichen) Sexualität seit den Kirchenvätern bis hin zum nicht rezipierten Umdenken von *Gaudium et Spes* redet.

Hätte der Verfasser, dem in den meisten seiner Thesen Recht zu geben ist, auch wenn er manchmal überzieht, noch einen Beitrag zu heutiger Sexualmoral in den Werken zeitgenössischer Theologen beigebracht, um hier gültige Maßstäbe nennen zu können, und hätte er in einer Synthese alle die genannten Probleme einmal von der Komponente des „Verstoßes gegen die traditionelle Sexualmoral“ gesäubert, wäre er zu dem Ergebnis gekommen, dass sie sich alle in Luft auflösen würden, sich mindestens aber einer fundierteren, theologisch korrekteren und damit zugleich humaneren Fundierung bedürftig und fähig zeigten, wenn auch mit starken Abweichungen in den Resultaten und damit den Vorgaben, die das kanonische Eherecht umzusetzen hätte. Aber auch wenn er das getan hätte, wäre das Buch nicht wirksam geworden, um abzustellen, was der Autor auf S. 71 feststellt: „Der Standpunkt der Kirche in Materien wie der Empfängnisverhütung, der Scheidung, der Ehe der Geschiedenen, der Ehe derer, die keinen Glauben haben ... usw. kollidiert mit der Zurückweisung (dieses Standpunktes) durch die immense Mehrheit der Gläubigen.“ Dazu bedarf es eines Umdenkens bei denen, die das Recht setzen und, wie der Autor fordert, eines Nachdenkens darüber, ob die Maxime „Die Ehe genießt die Rechtsgunst“ nicht durch die Regel ersetzt werden könnte: „Der Mensch genießt die Gunst des Rechtes!“

Klaus LÜDICKE, Münster

\* \* \*

**55. MORRIS, Patrick S. (Hrsg.), *Law Sections for the Adjudication of Marriage Cases*. London-ON Canada 2000. V u. 230 S., ISBN 0-9685730-1-0.**

Wie der Titel schon ankündigt, handelt es sich bei dem im Folgenden zu besprechenden Heft um eine Sammlung von insgesamt fünfunddreißig Rechtslagen zu zwölf verschiedenen Ehenichtigkeitsgründen. Ausdrückliches Ziel dieser Sammlung ist es, den Rechtsprechungsprozess zu vereinfachen. Dabei folgen die gesammelten Sentenzen einem einheitlichen Strukturprinzip: Verweis auf die einschlägigen Rechtsnormen, Auseinandersetzung mit entsprechender Rota-Judikatur, Hinzuziehung von Daten und Erkenntnissen aus dem Bereich der Verhaltensforschung (soweit vorhanden) sowie schließlich Rückgriff auf relevante Passagen aus den Ansprachen des Papstes an die Mitglieder der Rota Romana.

In den einleitenden Bemerkungen zu dieser Sammlung wird deutlich, warum der Rota-Judikatur und den Papstansprachen an die Mitglieder der Rota Romana ein vergleichsweise hoher Stellenwert in den Sentenzen zugemessen wird: Die Bedeutung der Rota-Rechtsprechung für die diözesanen Gerichte könne nicht überschätzt werden, den sie sei wegweisend für die teilkirchlichen Gerichte. Und die Papstansprachen an die Mitglieder der Rota Romana enthielten präzise und akkurate Leitlinien für die Interpretation der Gesetze durch die Gerichte. Die Tätigkeit im Feld der Ehegerichtsbarkeit wird von MORRIS in der Spannung zwischen dem Anspruch der Gerechtigkeit und dem Schutz der Würde und Heiligkeit des Sakramentes gesehen. Die vorliegende Sammlung will helfen, diese Ziele leichter verwirklichen zu können.

Die angesprochenen Ehenichtigkeitgründe sind: Impotenz (sowohl auf Seiten der Frau als auch auf Seiten des Mannes, c. 1084 CIC); mangelnder Vernunftgebrauch aufgrund von akuter Alkoholintoxikation (c. 1095, 1° CIC); mangelndes Urteilsvermögen (c. 1095, 2° CIC); mangelnde Eheschließungsfähigkeit bei erwachsenen Kindern von Alkoholikern (c. 1095, 2° CIC)<sup>1</sup>; Eheschließungsunfähigkeit aufgrund von akutem Alkoholmissbrauch bzw. Alkoholintoxikation sowie aufgrund von Alkoholabhängigkeit (c. 1095, 2° CIC); Eheschließungsunfähigkeit aufgrund von Spielsucht (c. 1095, 2° CIC); Eheschließungsunfähigkeit aufgrund von Persönlichkeitsstörungen (c. 1095, 2° CIC); Eheführungsunfähigkeit (c. 1095, 3° CIC) in Bezug auf das *bonum coniugum*, das *bonum fidei*, das *bonum prolis*, das *bonum sacramenti* und auf die Sakramentalität der Ehe; Eheschließungsunfähigkeit aufgrund von Alkoholmissbrauch oder Alkoholabhängigkeit (c. 1095, 3° CIC); Unwissenheit (c.

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Thema ausführlicher: Myriam WILLENS, Kinder von Alkoholikern und deren Ehefähigkeit: DPM 5 (1998) 87-105.

1096 CIC); Eigenschaftsirrtum (c. 1097 CIC), Täuschung (c. 1098 CIC); wilensbestimmender Irrtum (c. 1099 CIC); Ausschluss des Gattenwohls, der ehelichen Treue, des *bonum prolis*, der Sakramentalität der Ehe, der Unauflöslichkeit der Ehe (c. 1101 § 2 CIC); Totalsimulation (c. 1101 § 2 CIC); Bedingung (c. 1102 CIC); Furcht und Zwang (auch in Form des sog. Ehrfurchtszwangs, c. 1103 CIC) sowie schließlich ungültige Konvalidation (cc. 1156-1160 CIC). Im Anhang befindet sich eine ausführliche Literaturliste. Beigefügt ist eine Diskette im Word Perfect Format mit den entsprechenden Texten. An diesem Aufbau wird schon deutlich, dass es sich nicht an erster Stelle um ein wissenschaftliches Werk handelt, sondern um eine praxisbegleitende Sammlung mit dem Ziel, Arbeitsprozesse zu vereinfachen.

Was aber bietet die Veröffentlichung an gesetzesinterpretatorischen Erkenntnissen? Diese Frage nämlich dürfte letztlich darüber entscheiden, welche Akzeptanz die angebotenen Texte bei den einzelnen Gerichten finden und ob dieses Projekt vielleicht sogar eine Anregung für Gerichte anderer Provenienz sein könnte, eine solche Zusammenstellung exemplarischer Rechtslagen für ihren Sprachraum zu veröffentlichen.

Einen breiten Raum nimmt das Thema der psychisch bedingten Eheunfähigkeit ein, ein Faktum, das niemanden verwundern dürfte, der in der Praxis der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit steht. Stichwortartig seien einige relevante Aussagen herausgegriffen:

- Akute Alkoholintoxikation zur Zeit der Eheschließung kann zu einem ehernichtenden mangelnden Vernunftgebrauch führen gemäß c. 1095, 1° CIC; das entscheidende Faktum dabei wird darin gesehen, dass in einem solchen Fall kein eigentlich menschlicher Akt mehr gesetzt werden kann, wie es die Konsensleistung fordert.
- Erwachsene Kinder von Alkoholikern können durch ihr Erleben der Alkoholabhängigkeit eines oder beider Elternteile so traumatisiert und in ihrer eigenen Persönlichkeitsentwicklung gestört sein, dass sie keine zurechenbare Entscheidung in Bezug auf die ehelichen Rechte und Pflichten treffen können. Das machen entsprechende psychologische Studien deutlich, deren Untersuchungsergebnisse in der Rechtslage referiert werden.
- Spielsucht, d.h. pathologisches Spielen kann ebenfalls (analog der Alkohol- oder Drogensucht) die Fähigkeit zur Eheschließung im Sinne einer reflektiv-aestimativen Konsensabgabe verhindern.
- In Bezug auf die Eheführungsunfähigkeit gemäß c. 1095, 3° CIC wird noch immer um die Kontroverse bezüglich der von manchen Kanonisten geforderten Dauerhaftigkeit dieser Unfähigkeit (analog zur physischen Impotenz) gerungen. Die in den vorliegenden Rechtslagen vertretene Lösung liegt darin, in diesem Punkt von einem Rechtszweifel zu sprechen, der gemäß c. 14 CIC



nicht bindet, d.h. die Dauerhaftigkeit von psychisch bedingter Eheführungsunfähigkeit ist nicht zu fordern. Wenn zur Zeit der Eheschließung eine wirkliche Unfähigkeit vorgelegen hat, so reicht dieser Nachweis aus, um affirmativ über die Nichtigkeit der beklagten Ehe zu entscheiden.

- Auch die relative Eheführungsunfähigkeit wird in den gesammelten Rechtslagen trotz aller Kontroversen grundsätzlich als möglicher Ehenichtigkeitsgrund anerkannt.

- So wie ein Ausschluss der sakramentalen Würde der Ehe die Nichtigkeit bedingen kann, ist auch eine Nichtigkeit wegen seelisch bedingter Unfähigkeit zu einer sakramentalen Ehe im Sinne von c. 1095, 3° CIC denkbar. Die Fallkonstellation wird wie folgt beschrieben: Manche Brautleute seien, obwohl als Kinder getauft, von einer solchen Indifferenz oder sogar Ablehnung gegenüber Christus und der Kirche geprägt, dass man diese als ein psychologisch irreversibles Hindernis werten müsse und schwerlich daran festhalten könne, dass diese Brautleute zu einer sakramentalen Ehe fähig seien. Wenn sie aber nicht fähig seien, eine sakramentale Ehe zu schließen, dann sei auch klar, dass sie aus Gründen psychischer Natur nicht fähig seien, die wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten zu erfüllen (c. 1095, 3° CIC). An dieser Stelle wäre m.E. zu klären, welche ehelichen Rechte und Pflichten so mit der sakramentalen Würde der Ehe verbunden sind, dass ein religiös indifferenter bzw. abständiger Mensch sie wegen seiner Areligiösität im Sinne einer *causa psychica* nicht erfüllen kann. Unter diesem Gesichtspunkt jedenfalls scheint mir dieser Ansatz fraglich zu sein, es sei denn, sakramentale Ehe (die für Getaufte zugleich die einzig mögliche Form von Ehe ist) würde nur dann zustande kommen, wenn ein Mindestmaß an religiöser Überzeugung und Betätigung garantiert ist bzw. die seelischen und mentalen Voraussetzungen dafür gegeben sind. Das aber entspricht m.E. nicht den bislang lehramtlich dazu vertretenen Auffassungen und würde bedeuten, dass ein Mensch, der zwar getauft, aber ein indifferenter Christ ist, letztlich keine Chance auf eine gültige Ehe hätte.

Zu den übrigen Klagegründen sei stichwortartig noch Folgendes angeführt: Aus der Rechtslage zu c. 1098 CIC (Täuschung) wird deutlich, dass diesbezüglich noch etliche Fragen ungeklärt sind: Welchen Rechtscharakter hat c. 1098 CIC – natürliches bzw. göttliches oder rein positives Recht? Wie „objektiv“ schwerwiegend muss die Eigenschaft sein, damit sie täuschungsrelevant im Sinne von c. 1098 CIC ist? Welche Rolle spielen bei dieser Bewertung eventuelle kulturelle Divergenzen (z.B. in der Wertschätzung der Jungfräulichkeit als Voraussetzung zur Ehe) oder unterschiedliche Einstellungen und Haltungen bei den jeweiligen Brautpaaren? Ist nur eine solche Eigenschaft täuschungsrelevant im Sinne von c. 1098 CIC, die *jede* Ehe gefährden würde? Oder bezieht sich das geforderte Störpotential nur auf diese eine bestimmte Ehe, deren Gültigkeit angefochten wird? Wie erfolgt Täuschung? Täuscht z.B.

nur der Alkoholiker, der seine Alkoholabhängigkeit ausdrücklich negiert, oder täuscht auch derjenige, der sie absichtlich verschweigt, damit es zur Eheschließung kommt? Letzteres wird in der vorliegenden Rechtslage zumindest grundsätzlich als mögliches eheverungültigendes Täuschungsverhalten angenommen.

Unter Berufung auf entsprechende Strömungen in der Rota-Judikatur (POMPEDDA, STANKIEWICZ, CIVILI, BRUNO) wird das *bonum coniugum* als wesentliches Element der Ehe qualifiziert, dessen Ausschluss durch positiven Willensakt zur Nichtigkeit des Eheabschlusses führt. Inhaltlich wird das Gattenwohl als das Recht auf die Gemeinschaft des Lebens umschrieben, wobei affektive Reife, eine normale interpersonale Beziehung, die das spirituelle, intellektuelle, physische, moralische und soziale Wohl der Gatten fördert, impliziert sind. Genannt werden darüber hinaus Elemente wie das Recht auf die Achtung der gleichen Würde beider Partner, auf sexuelle Akte, die human vollzogen werden, das Recht auf Kommunikation und Kooperation sowie Übereinstimmung bei Entscheidungsfindung.

Insgesamt liegt damit aus dem englischsprachigen Raum eine Sammlung von Rechtslagen vor, die für den praktischen Gebrauch sehr instruktiv sein kann. Die frühere Zusammenstellung von Lawrence G. WRENN (Law Sections, Washington D.C. 1994) beschränkte sich darauf, einschlägige Rota-Urteile zu den einzelnen Klagegründen auszugsweise in englischer Übersetzung zu veröffentlichen. Dem gegenüber hat der jetzt von MORRIS herausgegebene Band den Vorteil, sowohl auf die Rota-Rechtsprechung als auch auf die kanonistische Diskussion und Erkenntnisse aus den benachbarten Wissenschaften, vor allem der Psychologie zurückzugreifen und aus dieser Zusammenschau heraus eigene Positionen der Rechtsauslegung zu entwickeln. Für die Rechtsprechungspraxis lassen sich daraus wertvolle Hinweise entnehmen.

Beatrix LAUKEMPER-ISERMANN, Münster

\* \* \*

56. MOSCARIELLO, Giovanni, „*Error qui versetur circa id quod substantiam actus constituit*“ (can. 126). Studio storico-giuridico. (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 48) Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001. 279 S., ISBN 88-7652-880-6.

Das vorliegende Werk wurde im November 2000 von der Päpstlichen Universität Gregoriana als Dissertation angenommen und befasst sich, wie der Titel sagt, mit der Formulierung „error qui versetur circa id quod substantiam actus constituit“ in c. 126 CIC. Ziel ist die Darstellung des Irrtums in der Rechtsgeschichte und der aktuellen Lehre sowie dessen Anwendung auf die Ehe (S. 5-6).

Der erste Teil ist der Rechtsgeschichte vom römischen Recht bis zur zeitgenössischen Kanonistik gewidmet (S. 7-154). Das erste Kapitel handelt vom Irrtum bzw. seinem Einfluss auf die Gültigkeit einer Rechtshandlung im römischen Recht (S. 9-20). Die entsprechenden Begriffe *error in negotio*, *in persona*, *in corpore* und *in substantia* wurden später im kanonischen Recht unter dem Begriff *error circa substantiam* zusammengefasst. Das zweite Kapitel umfasst die Zeitspanne von GRATIAN bis SANCHEZ (S. 21-47). Es wird unterschieden zwischen substantiellem und akzidentiellem Irrtum, sowie zwischen Verträgen im Allgemeinen und der Ehe. THOMAS VON AQUIN führt den Begriff *error redundans* ein, der im kanonischen Eherecht eine bedeutende Rolle spielen sollte. Das dritte Kapitel behandelt die Entwicklung des Begriffs *error in substantia* von SANCHEZ bis ALFONS VON LIGUORI (S. 49-124). Es kristallisiert sich heraus, dass der Irrtum in der Substanz der Sache einem Irrtum in der Sache selbst entspricht, nicht nur einem Irrtum in einer besonders wichtigen Eigenschaft der Sache (S. 121-122). Die vom Verf. gewählte Systematik der aneinandergereihten Darstellung der Lehre der einzelnen Autoren – in diesem Kapitel sind es 32 –, die am Schluss von einer kurzen Zusammenfassung (hier: S. 119-124) abgerundet wird, bringt nicht wenige inhaltliche Wiederholungen mit sich, da sich bei vielen Autoren die gleichen Beispiele und Thesen finden. Insofern würde eine ideengeschichtliche Darstellung mit Verweis auf die entsprechenden Autoren eine flüssigere Lektüre bieten. Das vierte Kapitel ist der Zeit von ALFONS MARIA VON LIGUORI bis zum CIC/1917 gewidmet (S. 125-154). Es wird die Entwicklung des Begriffe *error circa substantiam rei* und *error circa substantiam contractus* bei mehreren Moralthologen und Kanonisten aufgezeigt.

Der zweite Teil des Werks befasst sich mit der Interpretation der erwähnten Rechtsfigur im Allgemeinen und im Eherecht im Besonderen (S. 155-245). Das fünfte Kapitel handelt dabei von der Interpretation in c. 104 CIC/1917 und c. 126 CIC. Zuerst wird die Lehre einiger Kommentatoren des CIC/1917 referiert, die man durchwegs als „Klassiker“ bezeichnen könnte. Danach kommen vier Moralthologen aus der Zeit nach der Promulgation des CIC/1917 zu Wort, wobei kein Kriterium für deren Auswahl ersichtlich ist, und schließlich Kommentare zum CIC. Eine Zusammenfassung rundet diese Kapitel ab (S. 181-186): Eine naturrechtlich begründete Nichtigkeit liegt bei substantiellem, nicht aber bei akzidentiellem Irrtum vor, d.h. bei objektiv substantiellem Irrtum und bei subjektiv substantiellem Irrtum, der als *error recidens in condicione* zu qualifizieren ist. Der Begriff *error substantialis* wird nicht immer identisch mit *error circa substantiam actus* verwendet. Letzterer bedeutet Irrtum über die Natur der Rechtshandlung, Irrtum im Objekt oder in dessen wesentlichen Eigenschaften. Im sechsten und letzten Kapitel geht es um die Anwendung der Rechtsfigur *error qui versetur circa substantiam actus* auf das Eherecht (S. 187-245). C. 126 CIC hat ein naturrechtliches Fundament und ist sy-

stematisch bei den allgemeinen Normen eingeordnet. Er gilt folglich für alle Rechtshandlungen, für die der Gesetzgeber keine besonderen Dispositionen getroffen hat oder sich solche aus der Natur der Sache ergeben. Beim Eherecht finden sich in cc. 1096 und 1097 § 1 CIC eigene Normen betreffend den Irrtum. C. 1096 legt das Mindestwissen für eine gültige Eheschließung fest, ohne das von einem Irrtum betreffend das Wesen der Ehe zu sprechen ist. C. 1097 § 1 CIC handelt vom Irrtum in der Person. Der Verf. führt aus, dass die beiden erwähnten kodikarischen Normen als Anwendungen von c. 126 CIC auf das Sakrament der Ehe zu sehen sind. Ist das in c. 1096 CIC vorgeschriebene Mindestwissen nicht vorhanden, führt das zu einem wesentlichen Irrtum und zur Ungültigkeit der Ehe, wobei der Verf. der Frage genauer nachgeht, welchen Inhalt das Mindestwissen zur Ehe genauer hin umfasst. Schließlich geht es noch um die Frage des Irrtums in der Person als Anwendung des Irrtums betreffend die Substanz einer Rechtshandlung. Dass der Irrtum in der Person eine Ehe nichtig macht, ist im Grundsatz unbestritten, umstritten ist, inwiefern ein Irrtum in den Eigenschaften einer Person zur Nichtigkeit führen kann. Hier wird auf die Frage des *error qualitatis redundans* in *errorem personae* näher eingegangen, wobei der Verf. mit POMPEDDA die Meinung vertritt, dass die früher in Anlehnung an ein Rota-Urteil *coram CANALS* vertretene Argumentationslinie zum *error redundans* von den Normen des CIC nicht gedeckt wird, was sich auch aus einem Vergleich mit c. 126 CIC ergibt.

Die Dissertation wird abgerundet von einer Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 247-254). In den Anmerkungen werden zahlreiche Quellen zitiert. Am Ende des Buches finden sich ein Abkürzungsverzeichnis (S. 255-256), eine nach Quellen, Rotajudikatur und Autoren aufgeteilte Bibliographie (S. 257-269), ein Autorenregister (S. 271-273) und das Inhaltsverzeichnis (S. 275-279). Für den deutschsprachigen Leser etwas befremdend ist die inkonsequente Italienisierung der Eigennamen: Warum wird aus einem Christoph HAUNOLD ein Cristoforo Haunoldo (S. 91), aus einem Franz Sales WIDMANN kein Francesco da Sales Widmann (S. 115)?

Markus WALSER, Vaduz

\* \* \*

**57. NAVARRO, Luis, *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona.* (Subsidia canonica) Roma 2000.**

Luis NAVARRO, Doktor beider Rechte und nach mehrjähriger Lehrtätigkeit an der kanonistischen Fakultät der Universität Navarra gegenwärtig Professor für Personenrecht an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom, hat mit der Schrift „*Persone e soggetti nel diritto della Chiesa*“ ein wirkliches Lehrbuch des kirchlichen Personenrechts vorgelegt. Wie der Verfasser im Vorwort darlegt, ist dieses Buch aus seiner Vorlesungspraxis über personenrechtliche Fra-

gestellungen erwachsen und soll sowohl eine didaktisch ausgerichtete strukturierte Hilfe für die Studenten bieten als auch den dargebotenen Vorlesungsstoff systematisch ordnen und ergänzen. An diesen Erfordernissen richtet sich das Buch konsequent aus: Der Verfasser ist stets darauf bedacht, die zu besprechenden Gegenstände rechtlich genau zu bestimmen. Der gesamte Stoff wird in überschaubaren, klar gegliederten Abschnitten dargeboten, und dies geschieht alles in einer präzisen kanonistischen Sprache, die sowohl die Lektüre als auch das Verstehen des Dargebotenen erleichtert.

Entsprechend dem Charakter eines Lehrbuches beschränkt sich der Verfasser weitgehend darauf, das geltende Recht in systematischen Zusammenhängen darzustellen und sachgerecht zu interpretieren. Eine Diskussion unterschiedlicher kanonistischer Meinungen hingegen findet in diesem Werk praktisch nicht statt. An einigen Stellen weist der Verfasser jedoch auch auf das geltende Recht der katholischen Ostkirchen hin und beschreibt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in den Regelungen der beiden Rechtsordnungen der katholischen Kirche.

Das Buch ist in elf Kapitel unterteilt, deren erstes über „Person und Subjekt“ handelt und unter anderem näher auf die Fragen der Rechtsfähigkeit und der Handlungsfähigkeit eingeht. Das zweite Kapitel widmet sich der physischen Person in der kirchlichen Rechtsordnung und behandelt unter anderem die Rechtsstellung der Nichtgetauften, und zwar im allgemeinen als auch im besonderen die Rechtsstellung der Katechumenen, um schließlich darauf einzugehen, wie sich die in je unterschiedlichem Maße verwirklichte *Communio plena* oder *minus plena* auf die Rechtsstellung der physischen Personen auswirkt. Das dritte Kapitel behandelt die rechtserheblichen Eigenschaften und Umstände, die sich auf die konkrete Rechtsstellung der physischen Personen auswirken, wie etwa Alter, Gesundheit, Verwandtschaft, Rituszugehörigkeit oder Wohnsitz. Im kurzen vierten Kapitel werden die für den Begriff und das rechtliche Verständnis des Klerikers grundlegenden Tatsachen wie der Empfang der Weihe oder die Inkardination behandelt, während das fünfte Kapitel die sogenannten Klerikerpflichten und -rechte systematisch zusammenstellt und erläutert. Das sechste Kapitel behandelt die Rechtsstellung des Laien. Es geht im wesentlichen auf den Beitrag des Verfassers im 2. Band des Werkes „*Il diritto nel mistero della Chiesa*“, Roma <sup>2</sup>1990, S. 142-170 zurück. Das siebte Kapitel widmet sich der grundlegenden Rechtsstellung derjenigen Gläubigen, die einem Institut des geweihten Lebens angehören, und das achte Kapitel stellt systematisch die Normen über die juristischen Personen in der geltenden Rechtsordnung vor. Das neunte Kapitel behandelt unter der wenig spezifischen Überschrift „Die Vereinigungen von Gläubigen“ in Grundzügen das Vereinsrecht des CIC/1917, um dann den Neuansatz des II. Vatikanischen Konzils sowie in Kürze den Prozess der Kodifikation des heute geltenden kirchlichen

Vereinsrechts darzustellen. Das zehnte und elfte Kapitel über die privaten Vereine und die öffentlichen Vereine in der Kirche sind bereits aus der Veröffentlichung „Diritto di associazione e associazioni di fedeli“, Milano 1991, bekannt und bringen dem gegenüber nichts Neues.

Das ausführliche Inhaltsverzeichnis, das eine leichte Orientierung innerhalb des dargebotenen Stoffes ermöglicht, wird ergänzt durch ein Namensverzeichnis und ein kurzes Abkürzungsverzeichnis. Die verwendete Literatur ist lediglich in den Fußnoten aufgeführt; ein eigenes Literaturverzeichnis fehlt. Entsprechend seiner Herkunft verwendet der Verfasser in weit überwiegenderem Maße spanische und italienische Literatur, und wie so oft in der italienischen Kanonistik werden Beiträge etwa der deutschsprachigen Kanonistik praktisch nicht rezipiert. Es muss allerdings eingeräumt werden, dass die Kritik an der fehlenden Rezeption, abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen, in umgekehrter Weise auch für die deutschsprachige Kanonistik gilt.

Das besprochene Werk wird eher für den allgemein interessierten Kanonisten von Interesse sein, weniger für den spezifisch am Eherecht interessierten. Es zeichnet sich aus durch eine sachgerechte und präzise kanonistische Sprache, durch gute Lesbarkeit und Übersichtlichkeit und liefert verlässliche Informationen.

Heribert HALLERMANN, Mainz

\* \* \*

**58. NORD, Ilona, *Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe. Partnerschaft und ihre Lebensformen in der pluralen Gesellschaft.* (Öffentliche Theologie, Bd. 16) Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001. 431 S., ISBN 3-579-05316-7.**

Man hält ein großformatiges und ausgewogen proportioniertes Buch in den Händen, das mit weißer Schrift auf rotem Grund ausgesprochen anziehend wirkt. Der Titel „Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe“ interessiert jeden nachdenklichen Zeitgenossen und zumal alle, die sich mit dem Gelingen oder Scheitern von partnerschaftlicher Liebe in der Gegenwart befassen. Der Untertitel liefert noch weitere interessenweckende Perspektiven: „Partnerschaft und ihre Lebensformen in der pluralen Gesellschaft“. Der Verlag hat dem noch werbend hinzugesetzt: „Neue Perspektiven für die christliche Sozialethik“. Es spricht alles dafür, dass DPM die Veröffentlichung wahrnehmen muss.

Die mit dieser Ankündigung geweckten allgemeinen und hohen Erwartungen auf eine die Gegenwart betreffende Ausarbeitung werden allerdings in einen engeren Rahmen eingewiesen. Denn das Vorwort sagt, dass es sich hier um eine Dissertation handelt, die dem Fachbereich Evangelische Theologie der

Universität Frankfurt am Main vorgelegt wurde. Weil die Titel von Dissertationen genauer zu sein pflegen, als die ankündigenden Plakatierungen auf dem Büchermarkt, sollte man sofort die Differenz zur Kenntnis nehmen. Tatsächlich lautet der Untertitel des akademischen Unternehmens anders als auf dem Buch, nämlich: „Georg SIMMEL und Paul TILICH in der Diskussion mit Andrea MAIHOFFER und Anthony GIDDENS“. Die Erwartungen werden damit auf Akademisches eingegrenzt. Der 1918 gestorbene Georg SIMMEL ist bekannt mit seinen Arbeiten auf den Gebieten der Kulturphilosophie und Kulturgeschichte. Er hat fachphilosophische Abhandlungen u.a. über I. KANT veröffentlicht und gilt als Begründer der Soziologie als eigentlicher Wissenschaft. Nach ihm soll die Soziologie die Formen und Funktionen der Vergesellschaftung bearbeiten, die allen geschichtlichen Wandlungen zu Grunde liegen. Es sind grundsätzlich interessante Perspektiven zu erwarten, wenn seine Ausführungen zum Geschlechterverhältnis und zur Liebe in Beziehung gesetzt werden zu den differenzierten Konzeptionen des amerikanischen evangelischen Theologen und Religionsphilosophen Paul TILICH, der 1965 gestorben ist. Er ist bekannt durch die „Methode der Korrelation“, durch welche die ewige Wahrheit der christlichen Offenbarung mit der jeweiligen geschichtlichen Situation in Beziehung gebracht wird. Die Erörterungen des vorliegenden Buches werden ausgeweitet, indem der Entwurf von Andrea MAIHOFFER „Geschlecht als Existenzweise“ von 1995 herangezogen wird, in dem ein vielfältig diskutierter feministischer Entwurf vorgelegt wird. Eine weitere Perspektive wird angefügt, indem die Darlegungen von Anthony GIDDENS über das „Leben in der posttraditionalen Gesellschaft“, veröffentlicht zusammen mit Ulrich BECK, von 1996 mitbedacht werden. Grundlegender noch erscheinen die Darlegungen dieses Autors in seinem Buch von 1992: „Wandel der Intimität“. Mit einem der Professoren, welche die Dissertation begleitet haben, Y. SPIEGEL, hat die Verfasserin eine Veröffentlichung über Lebens- und Denkwege Paul TILICHs im Jahre 2001 herausgegeben. Wenn im Vorwort vermerkt ist, dass der emeritierte Professor im Lauf dieser Arbeit zum Freund geworden ist, wirkt das auf den Leser, gelinde gesagt, befremdlich. Was ist angesagt: Gratulation oder Finderlohn?

Der Rezensent erwartet als Theologe von einer solch speziell ausgerichteten Untersuchung wie der hier vorgelegten, dass Literatur beigezogen und verarbeitet wird, die ihm sonst nicht zur Hand ist. Er findet beim ersten Durchblättern auf S. 293 einen Autor namens BARTMANN, der wohl über Eros und Tugend gearbeitet hat; die Suche im Literaturverzeichnis lässt ihn allerdings eine Leerstelle finden. Auf diese Weise aufmerksam geworden, entdeckt man im Literaturverzeichnis noch eine Reihe von Ungereimtheiten: Mit dem Historischen Wörterbuch der Philosophie wird auf S. 426 unsinnig umgegangen, der Name des Theologen Eilert HERMS, ist falsch geschrieben. Der Name der Autorin Ute GERHARD wird unterschlagen; dafür werden ihre drei Veröffentli-

chungen, darunter eine Dissertation unter Uwe GERBER geführt. Es mag sachlich richtig sein, verursacht allerdings beim gebildeten Leser ein Blinzeln, wenn ausdrücklich unter „Sekundärliteratur“ sich ARISTOTELES und PLATON finden.

Der Leser wird seine nüchterne Erwartungshaltung, welche die Nachricht, dass es sich hier um eine Dissertation handelt, ausgelöst hat, vom ersten Lesen an korrigieren. Er findet eine schöne und lockere, auch steil hinaufgefahrenen und wieder freundlich plaudernde Sprache mit dem intellektuellem Outfit des gehobenen Feuilletons vor. Wer daran seine Freude hat, wird bei den sehr langen Darlegungen, in denen auch Abschweifungen und Rückkehren geboten werden, nicht ermüden. Locker und leicht kommt schon der Titel der Einführung daher: „Von Frauen, Männern und der Liebe“. In einem ersten großen Abschnitt wird in der Quaternität der Autoren „Das moderne Geschlechterverhältnis“ erörtert (S. 31-206). Es folgt eine entsprechende Diskussion in vier Stationen über „Die Liebe“ (S. 207-372). Immer wieder drängt sich der Vergleich mit dem Feuilleton auf, indem ein Minimum an Gegenstand mit anspruchsvollem Gestus und wenig heuristischer Kraft der abschließenden Aussage traktiert wird. Den Abschluss bilden 9 Thesen für die christliche Sozialethik unter dem näheren Titel: „Das moderne Geschlechterverhältnis, die Liebe und die Frage nach gelingenden Lebensformen“. Warum so betont von Sozialethik und nicht einfach von Ethik die Rede ist, wird nicht ganz klar. Wenn die Autorin mit Berufung auf J. PIEPER statuiert: „Die Liebe zwischen den Geschlechtern ist das Paradigma der Liebe überhaupt“, dann wird durchaus nicht jeder anthropologisch Informierte dem zustimmen, sondern dies nur als Beginn einer entscheidenden Diskussion nehmen wollen. Eine solche findet sich aber in dem Buch nicht. Bei dem Versuch, am Ende des Buches ein Fazit aus diesen Erörterungen zu ziehen, sieht man sich erneut den Besonderheiten des Gangs der Untersuchungen und der Darstellungsart ausgesetzt. Ein exemplarisches Zitat aus der These 4 kann das vielleicht verdeutlichen: „Wird die Liebe als intersubjektives, soziales Geschehen begriffen, gewinnt das Prinzip ‚Gegenseitigkeit‘ in ihr eine hohe Bedeutung. Es bietet Anknüpfungspunkte für eine Diskussion um die Egalisierung des modernen Geschlechterverhältnisses bzw. um die Ausbildung von Individualität“. Wahrt der erste Satz die Logik? Formuliert der zweite Satz ein druckwürdiges Ergebnis?

Weil sich für den Leser während des Lesens und am Ende der Ausführungen die Ergebnissicherung als äußerst schwierig erweist, oder die Ergebnisse weithin in der Schwebe bleiben und fragen lassen, ob zur Sache neue Erkenntnisse für die Gegenwart gewonnen werden, wird man den Wert dieser Studie vor allem in der Befragung der einzelnen Autoren sehen. Soziologische Versuche aus dem Anfang dieses Jahrhunderts mit solchen vom Ende des Jahrhunderts in Beziehung gesetzt zu haben, ist zweifellos etwas Beachtliches in den Augen



jener, die diesem Unternehmen Interesse entgegenbringen. Dass die Autorin gewisse feministische Kampfpositionen in freundlicher Weise neu akzentuieren will, mag ihr freistehen. Dass in einer theologisch orientierten Dissertation über die Liebe so wenig die Rede ist von Eros und Agape, dass nicht einmal auf die kontroverse Literaturlage hingewiesen wird, bedauert der Rezensent als Theologe, wenn er auch mit der Autorin einig geht in der Neugier auf sozialwissenschaftliche Erörterungen und ihre Erträge für die Theologie. Auch teilt er mit der Autorin den zu unterstellenden Respekt gegenüber Büchern, die für Auge und Hand eindrucksvoll gemacht sind.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**59. OCKENFELS, Wolfgang (Hrsg.) *Familie zwischen Risiken und Chancen.* (Humanum NF. 1) Paderborn-München-Wien-Zürich 2001. 233 S., ISBN 3-506-74600-6.**

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Tagung der Internationalen Stiftung Humanum im Jahr 2000 zurück. Angesichts der von Arbeitsminister Walter RIESTER eingeleiteten Rentenreform ist die seit mehr als 30 Jahren anhaltende negative Bevölkerungsentwicklung (Sterbeüberschuss der deutschen Bevölkerung über die deutschen Geburten) endlich ins allgemeine Bewusstsein der Öffentlichkeit geraten. Die demographische Entwicklung hat auch der familienpolitischen Diskussion neuen Auftrieb gegeben, wovon der vorliegende Sammelband zeugt.

Eingeleitet wird der Band durch die fundierte empirische Bestandsaufnahme der Situation von Familien durch den Trierer Soziologen Hans BRAUN. BRAUN stellt das Datenmaterial zur Geburtenentwicklung, zu Familien mit der Höhe der Kinderzahlen, zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften, Alleinerziehenden, Scheidungsziffern usw. umfassend dar. Weiterhin führt er Umfragen an, in denen im Durchschnitt der Bevölkerung eine hohe Wertschätzung der Familie zum Ausdruck kommt, die in den neuen Bundesländern noch etwas höher ausgeprägt ist als im Westen. Im Osten ist aber die Anzahl der nichtehelich geborenen Kinder deutlich höher (44% zu 14% im Westen 1997). Nichteheliche Lebensgemeinschaften sind in der Regel keine Alternative zu Ehe und Familie, sondern eine Vorbereitung. Rd. 80% aller Paare leben vor der Eheschließung in einem gemeinsamen Haushalt zusammen. Durch die zunehmende Pflege alter Angehöriger wie durch die Unterstützung der Enkel erhält die Familie eine wachsende Bedeutung als Sozialverband. BRAUN gibt aber auch zu bedenken, dass nach Scheidung bzw. Trennung vielfach Alleinerziehende auf Sozialhilfe angewiesen sind, so dass hier die finanziellen Konsequenzen individueller Lebensentscheidungen auf die Allgemeinheit der Steuerzahler abgeschoben werden können.

Im Anschluss an BRAUN reformuliert der Eichstätter Sozialethiker und Leiter des Familieninstituts an der dortigen Kath. Universität André HABISCH in einem ausgezeichneten Beitrag das kirchliche Familienethos vor dem Hintergrund der zeitgenössischen sozialwissenschaftlichen Reflexion. Er zeigt auf, dass sich die Vorstellungen von Ehe und Familie im Laufe der Geschichte des Christentum erheblich gewandelt haben. Die hohe Bedeutung, die heute der Familie im kirchlichen Kontext zugeschrieben wird, ist erst Ergebnis der kirchlichen Reaktion auf die Modernisierungsprozesse im Gefolge der Industrialisierung des 19. Jahrhundert (Fest der Heiligen Familie erst 1921!). Dabei spielte die Rezeption protestantischer Vorstellungen, wo die Familie im Gegenzug zur Abwertung zölibatärer Lebensformen aufgewertet wurde, eine wichtige Rolle. HABISCH möchte für das 21. Jahrhundert das Familienleitbild von den unverzichtbaren Funktionen der Familie für die Gesellschaft her definieren. Das Thema Familie ist in der Christlichen Sozialethik konzeptionell nicht naturrechtlich-deduktiv, sondern funktional-gesellschaftstheoretisch anzugehen. Wie aus dem Diskussionsbericht des Bandes hervorgeht, stieß dieser moderne Ansatz der Christliche Sozialethik während der Tagung auf erhebliche Vorbehalte von Vertretern des klassisch-naturrechtlichen Ansatzes der Katholischen Soziallehre (UTZ, RAUSCHER, OCKENFELS), die das Wesen von Ehe und Familie herausarbeiten wollen. Dabei hatte HABISCH in seiner Darstellung überzeugend herausgearbeitet, dass der neuscholastische Ansatz in problematischer Weise zeitbedingte Ehe- und Familienvorstellungen zu Wesensgehalten des Verständnisses von Ehe und Familie hochstilisiert hatte. Das Ende der gesellschaftlichen Bedeutung des Naturrechts in Deutschland lässt sich ja gerade an Hand des Frauen- und Familienbildes der 50er-Jahre exemplarisch nachweisen, als die Vertreter des katholischen Naturrechts mit Oswald von NELL-BREUNING an der Spitze die Umsetzung von Art. 3 GG ins bürgerliche Gesetzbuch ablehnten, da „von Natur aus“ der Mann Oberhaupt der Familie sei.

Im Anschluss daran formuliert der Berliner Kardinal und Vorsitzender der Kommission für Ehe und Familie der deutschen Bischofskonferenz Georg STERZINSKY wesentliche Inhalte des kirchenoffiziellen Leitbildes von Ehe und Familie vor dem Hintergrund der soziologischen Familienforschung. Kardinal STERZINSKY legt dar, dass überhöhte, quasi-religiöse Erwartungen in Ehe/Familie bei vielen Menschen der Gegenwart eine Ursache der hohen Scheidungsquote sein dürfte. Er behandelt in seinem Beitrag wesentliche Aspekte der Familienförderung im rechtlichen, sozialpolitischen Bereich und der Arbeitswelt und zeigt die vielfältigen kirchlichen und pastoralen Anstrengungen für die Familie auf. Kardinal STERZINSKY beklagt den weltweiten Tiefpunkt der Geburten in Deutschland, ohne aber zu erwähnen, dass die Geburtenraten in Italien und Spanien noch unter den deutschen Werten liegen. Daher wird weder von Kardinal STERZINSKY noch von anderen Teilnehmern der Ta-

gung die Frage gestellt, warum besonders niedrige Geburtenraten vor allem in den Ländern vorliegen, in denen ein traditionell katholisches Familienleitbild politisch-gesellschaftliche Relevanz hat. Da dieses Familienleitbild vor allem ein nicht zeitgemäßes Bild enthält bezüglich der Rolle der Frau, insofern sie fast ausschließlich als Mutter gesehen wird, und weil aus dem legitimen Betreiben gut ausgebildeter Frauen nach beruflicher Teilhabe nicht die notwendigen politischen Konsequenzen an den gesellschaftlichen Institutionen (Kinderbetreuung, Schule usw.) gezogen werden, sind die im Verhältnis zu Frankreich und den skandinavischen Ländern niedrigen Geburtenraten eine notwendige Konsequenz. Der Beitrag von Kardinal STERZINSKY ist weiterhin von einer Kritik an den Bestrebungen der Bundesregierung zur rechtlichen Regelung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften geprägt.

Das evangelische Gegenüber bildet der emeritierte Bonner Sozialethiker Martin HONECKER, der die hohe Wertschätzung der Familie in der Neuzeit auf die Reformation zurückführt, die auch eine Abkehr von religiös motivierten zölibatären Lebensformen, die im Katholizismus hoch geschätzt werden, einleitete. Er weist darauf hin, dass durch die neue Entwicklung von künstlicher Befruchtung, mit Ei- und Samenspende, Leihmutterschaft usw. biologische und soziale Elternschaft zunehmend auseinanderfallen können, was heute noch unbekannte Konsequenzen für Ehe und Familie haben kann. HONECKER stellt heraus, dass eine auf Lebenszeit angezielte Ehe und eine darauf gegründete Familie auch aus protestantischer Sicht die vorzuziehende Lebensform ist. Kontrovers ist hingegen, wie nichteheliche Lebensgemeinschaften und gleichgeschlechtliche Partnerschaften zu behandeln sind, z.B. bei Segnungsgottesdiensten für gleichgeschlechtliche Paare, und wie man mit solchen Lebensgemeinschaften evangelischer Pfarrer und Pfarrerrinnen, vor allem wenn diese mit ihren Partner/innen in Pfarrhäusern zusammenleben wollen, umgehen soll.

Der ausgewiesene Steuerrechtler und frühere Bundesverfassungsrichter Paul KIRCHHOF stellt die verfassungsrechtliche Stellung von Ehe und Familie unter besonderer Berücksichtigung der von ihm selbst geprägten jüngeren Verfassungsrechtsprechung vor allem bei der steuerlichen Behandlung von Kindern dar. Er arbeitet heraus, dass die Verfassungsrichter mehrfach den Gesetzgeber zu einer nachhaltigen Besserstellung von Familien zwingen musste, weil die Steuergesetze eine Besteuerung des Mindesteinkommens von Familien zuließen und andere Benachteiligung der Familie im Steuer- und Sozialversicherungsrecht gegeben waren und weiterhin sind. Nach wie vor ist der materiellen Gleichwertigkeit von Beitragsleistung und Kindererziehung in der Rentenversicherung nicht Rechnung getragen.

Enttäuschend und teilweise ärgerlich ist der völlig den Umfang sprengende Beitrag von Max WINGEN. Während die übrigen Beiträge des Bandes etwa eine Referatslänge von 10-20 Druckseiten aufweisen, beansprucht dieser Autor 74

Seiten. Hier hätte der Herausgeber eingreifen müssen, um die Wiedergabe von bereits an anderer Stelle publizierten Passagen zu unterbinden und die Präsentation der Positionen KIRCHHOFS und HABISCHS, die ja in ihren Beiträgen ihre Auffassungen selbst darlegen konnten, durch WINGEN zu streichen. Eigentlich hätte es das Thema „Sozialordnungspolitische Aufgaben der Familienpolitik am Beginn des neuen Jahrhundert“ nahegelegt, dass WINGEN kurz und präzise aus seiner Sicht die Prioritäten sozialpolitischer Maßnahmen für Familien (Arbeitswelt, Kindergeld, Erziehungsgeld, Alterssicherung) unter Abwägung von Alternativen dargelegt hätte, um so den steuerrechtlich akzentuierten Beitrag von KIRCHHOF zu ergänzen. Statt dessen werden allgemeine familienpolitische Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der EU in epischer Breite mit Wiederholungen im Text selbst ausgefaltet.

In den nächsten beiden Beiträgen des Sammelbandes präsentieren zwei Bundestagsabgeordnete der beiden großen Volksparteien ihre familienpolitischen Vorstellungen. Zunächst betont Margot VON RENESSE für die Sozialdemokratie, dass bei Arbeiterfamilien im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts häufig die Frau aus finanzieller Not der Familien einer Erwerbsarbeit nachgehen musste, so dass es keine geschlechtsspezifischen Unterschiede bei den Forderungen der Arbeiterbewegung nach besseren Arbeitsbedingungen, sozialer Absicherung, höheren Löhnen usw. gab. Nachdem in der 68er-Zeit familienkritische Ansätze (gegen eine patriarchale Familie) in der Sozialdemokratie Resonanz gefunden hatten, entwickelte sie in den 80er- und 90er-Jahren eine familienpolitische Programmatik, die von der großen gesellschaftlichen Bedeutung der Familien ausgeht.

Die CDU-Abgeordnete Renate DIETMERS betont eingangs die große Bedeutung, die die CDU der Familie zuspricht. Dabei berücksichtigt sie aber nicht, dass wesentliche Teile der CDU-Familienpolitik in ihrer 16-jährigen Regierungszeit vom Verfassungsgericht gerügt wurden, insofern sie die Rechte der Familien nur unzureichend berücksichtigten. Sie stellt die neuen familienpolitischen Forderungen der CDU vor, die nun ein Familiengeld von 1200 DM pro Kind und Monat vorsehen und eine Verbesserung der Verbindung von Familie und Erwerbsarbeit für Väter und Mütter anstreben.

Der Assistent des Herausgebers, Alexander SABERSCHINSKY, gibt wesentliche Inhalte der Diskussion zu den einzelnen Referaten in seinem Tagungsbericht in einer guten Übersicht wieder und zieht ein Resümee der Tagung.

Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag des Herausgebers zu sozialetischen Überlegungen zu Ehe und Familie. Wolfgang OCKENFELS behandelt in seiner glosenartigen Darstellung nochmals wesentliche Fragestellungen der Tagung. Zutreffend weist er darauf hin, dass es ethisch problematisch ist, wenn Deutschland darauf vertraut, dass in Zukunft in anderen Ländern ausreichend Kinder geboren, erzogen und ausgebildet werden, die dann als Arbeits-

kräfte nach Deutschland geholt werden können. Mit dem sensiblen Thema der rechtlichen Behandlung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaft geht OCKENFELS recht undifferenziert und in einer wenig angemessenen Form um, obwohl in der theologischen Literatur (vgl. nur den Artikel: Homosexualität im LThK) differenzierte Reflexionen vorliegen.

Der Bd. hinterlässt einen ambivalenten Eindruck, weil er einerseits wissenschaftlich fundierte und informierte Beiträge enthält, die Zukunftsperspektiven aufzeigen. Andererseits werden aber noch traditionelle katholische Wertvorstellungen vorgetragen, die kaum geeignet sind, für die Lebensbedingungen im 21. Jahrhundert eine Zukunftsperspektive zu bieten. Viele traditionell katholische Vertreter, die die gesellschaftliche Entwicklung im Sinne von Wertezerfall, Individualisierung und Säkularisierung deuten, sind unfähig, positive gesellschaftliche Wertveränderungen (Gleichberechtigung der Frau usw.) zur Kenntnis zu nehmen und daraus die notwendigen gesellschaftlichen Konsequenzen zu ziehen. Daher fallen auch einige Beiträge des Bandes hinter den Diskussionsstand des ökumenischen Sozialwortes von EKD/DBK aus dem Jahre 1997 zu dieser Problematik zurück.

Joachim WIEMEYER, Bochum

\* \* \*

- 60. OEHMEN-VIEREGGE, Rosel, *Die Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Gespräch*. Eine theologisch-kanonistische Untersuchung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. LXXII) Paderborn: Bonifatius 2002. 228 S., ISBN 3-89710-173-4.**

In den letzten Jahrzehnten ist einerseits ein merklicher Einbruch im Blick auf den Empfang des Bußsakraments zu konstatieren, andererseits jedoch eine verstärkte Suche nach „alternativen“ außerkirchlichen Formen von Schuldauflösung wahrzunehmen, nicht zuletzt auch über das neue Medium Internet. Vor diesem Hintergrund wendet sich die vorliegende Untersuchung, die im Wintersemester 1999/2000 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen wurde, der Einzelbeichte im katholisch-evangelischen Dialog zu. Dieser Dialog ist gerade in jüngster Zeit vom Maß der Annäherung im Verständnis der Rechtfertigung mitbestimmt. Näherhin will die Studie „den derzeitigen Stand des katholisch-evangelischen Dialoges über die Einzelbeichte erfassen und aus kanonistischer Sicht nach den Konsequenzen fragen, die sich aus dem ökumenischen Diskurs für die Praxis einer interkonfessionellen Sakramentsgemeinschaft ergeben“ (S. 15).

Dem Ziel der Arbeit entsprechend gliedert sich die Untersuchung transparent in vier Teile. So werden im ersten Teil (S. 19-114) die Lehraussagen, liturgischen Riten und rechtlichen Bestimmungen zur Einzelbeichte dargelegt, die die

gegenwärtige Bußlehre und -praxis der römisch-katholischen Kirche und ihrer evangelischen Dialogpartner bestimmen und prägen. Näherhin kommen die Lehre der römisch-katholischen Kirche über die Einzelbeichte in der Geschichte und in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber auch der *Ordo paenitentiae* von 1973 sowie die im Codex Iuris Canonici enthaltenen Normen über das Bußsakrament in den Blick. Ebenso stellt Verf. die evangelisch-lutherischen Lehraussagen über die Einzelbeichte anhand der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften dar, verweist auf die Wiederentdeckung der Einzelbeichte und stellt diese in ihrer liturgischen Gestalt und im Kontext kirchlicher Lebensordnungen für den Bereich der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) vor. Wenngleich bislang im Bereich der evangelisch-reformierten Lehre keine bilaterale Arbeitsgruppe besteht, wendet sich Verf. trotzdem der evangelisch-reformierten Lehre von der Einzelbeichte zu und untersucht die Rechtssammlung der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode ev.-ref. Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) auf beichtrelevante Bestimmungen, die für den katholisch-evangelischen Dialog sowie für die Frage der Zulassung evangelisch-reformierter ChristInnen zum Bußsakrament von Bedeutung sein können. Zudem wird die Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union (EKU) vom 5. Juni 1999 vorgestellt, die im Blick auf die Einzelbeichte wesentlich von der Lehre Martin LUTHERS über Beichte, Buße und Absolution geprägt ist und sich weithin an LUTHERS Kleinem Katechismus orientiert. Für die katholische Seite stellt Verf. fest, dass die liturgische und rechtliche Gestalt der Einzelbeichte bis heute in der Tradition des Konzils von Trient steht, zugleich aber auch der Einfluss des Zweiten Vatikanischen Konzils spürbar wird, wobei insbesondere das Versöhnungsmotiv in das Zentrum der theologischen Reflexion rückt. Insgesamt werden neben den bis heute bestehenden Lehrunterschieden zugleich Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen und damit offensichtliche Annäherungen in einzelnen Aussagen über die Einzelbeichte sichtbar.

Im zweiten Teil (S. 115-155) stehen Aussagen über die Einzelbeichte, die im bilateralen Dialog zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Konfession gemeinsam getroffen wurden. Näherhin untersucht Verf., welche der übereinstimmenden bzw. der kontroversen Lehraussagen im katholisch-evangelischen Dialog thematisiert werden und inwieweit eine Verständigung in Einzelfragen stattgefunden hat. Dazu werden die Dokumente „Wege zur Gemeinschaft“ (1980), „Einheit vor uns“ (1984), „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984), „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986) und „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1997) mit den jeweiligen dazu ergangenen Stellungnahmen herangezogen. Verf. kann die Beobachtung, „daß sich der Rezeptionsprozeß innerhalb des ökumenischen Diskurses als mühsam und schwierig erweist“, nicht verleugnen (S. 154).

Im dritten Teil (S. 157-187) wendet sich Verf. den Konsequenzen, die sich aus dem derzeitigen Stand des katholisch-evangelischen Dialogs über die Einzelbeichte für die Auslegung und Anwendung des geltenden Rechts im Fall der Zulassung evangelischer ChristInnen zum erlaubten Empfang des Bußsakraments ergeben, und der konkreten Umsetzung zu. Dazu gibt sie einen Überblick über die wesentlichen kodikarischen und außerkodikarischen Bestimmungen aus der Zeit vor der Promulgation des Codex Iuris Canonici und erläutert schwerpunktmäßig die Rechtsvorschriften des c. 844 § 4 CIC/1983 sowie die ergänzenden und konkretisierenden Bestimmungen des Direktoriums über den Ökumenismus vom 25. März 1993. Dabei kann Verf. eine bemerkenswerte Entwicklung im Blick auf die Bestimmungen über die im Ausnahmefall erlaubte Zulassung nichtkatholischer ChristInnen zur Eucharistie, zum Bußsakrament und zur Krankensalbung erkennen: Das im CIC/1917 normierte strikte Verbot wurde aufgrund eines Wandels im Kirchenverständnis zugunsten einer „Haltung des Gewährens“ aufgegeben (S. 185). Zudem weist Verf. Argumente auf, die für eine Normierung allgemeiner Bestimmungen auf partikularkirchlicher Ebene sprechen.

Schließlich greift Verf. im vierten und letzten Teil „Voraussetzungen für eine gegenseitig gewährte Zulassung zur Einzelbeichte“ (S. 189-196) die Frage auf, unter welchen Voraussetzungen katholische ChristInnen von einem evangelischen Amtsträger den seelsorglichen Dienst der Einzelbeichte erbitten können bzw. dürfen. Kritisch werden die bereits gegebenen Handlungsspielräume, die Grenzen einer gegenseitig gewährten Zulassung zur Einzelbeichte sowie weiter zu klärende Fragen behandelt.

Verf. kommt abschließend zu dem Ergebnis, dass als weiterführender Schritt, da bislang der Diskurs aufgrund eines Mangels an gegenseitigem Austausch und wechselseitiger Rezeption weitestgehend auf den jeweiligen innerkirchlichen Bereich begrenzt war, die Erarbeitung eines bilateralen Dokuments denkbar wäre, das dem komplexen Themenbereich Buße, Beichte und Absolution gewidmet ist und den bereits gewonnenen Konsens weiterführt. Ein Abkürzungsverzeichnis und ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 204-228) ergänzen die überaus gründliche und zum Weiterdenken anregende Arbeit.

Wilhelm REES, Innsbruck

\* \* \*

- 61. PANIZO ORALLO, Santiago, *El matrimonio a debate hoy. Nulidades en el dos mil*. Madrid: Koedition Tapia Libros u. Editorial Trivium 2001. 708 S., ISBN 84-7855-675-3.**

Mons. PANIZO ORALLO ist im Bereich der kirchlichen Lehre und Rechtsprechung kein Unbekannter. Dies gilt vor allem für den spanischen Sprachraum, aber auch darüber hinaus. Er übte verschiedene kirchliche Ämter in den Diözesen Sigüenza-Guadalajara und San Sebastián aus, wo er 15 Jahre lang als Diözesanrichter wirkte. Im Jahr 1975 wurde er zum Auditor beim Gericht der Rota der Apostolischen Nuntiatur in Madrid ernannt. Gegenwärtig ist er Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Universität von San Sebastián und bis 1983 Professor des kanonischen Rechts an der Autonomen Universität von Madrid. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Zeitschriftenartikel zu ehe- und prozessrechtlichen Fragen und, wie es vor allem im vorliegenden Band zum Ausdruck kommt, von Gerichtsurteilen der Rota der Apostolischen Nuntiatur in Madrid oder der Spanischen Rota, wie sie im vorliegenden Band veröffentlicht werden.

Im ersten Teil des Buches präsentiert der Autor allerdings keine Judikatur, sondern die Ehe im Spiegel der aktuellen Debatte vor allem im Rahmen der Reform des Ehe- und Familienrechts, wie sie in vielen Ländern der Europäischen Union im Gange ist und den Ausdruck einer Änderung der Mentalität und der sozialen Verhältnisse darstellt (S. 25-160). Zuerst wird die Umgebung abgesteckt, in der sich heute Ehe und Familie abspielen. Zugleich werden die äußeren Gefahren für die Institution geschildert. In diesen Entwicklungen sieht PANIZO ORALLO vielfach eine Bedrohung für die christliche Ehe, vor allem durch die nichtehelichen Lebensgemeinschaften (S. 36-72). Er geht dabei vom aktuellen Problem aus, dass diese ursprünglich seltene Lebensform mittlerweile zur Regel geworden ist. Sogar die seltenen Verbindungen von Homosexuellen, die einst aus Scham geheim gehalten wurden, beanspruchen jetzt die rechtliche Anerkennung. Manche Homosexuelle möchten sogar den Eheleuten gleichgestellt werden. Dies stellt eine überzogene Reaktion auf Diskriminierungen dar.

PANIZO ORALLO nimmt dabei Bezug auf das Dokument des Päpstlichen Rates für die Familie vom 26. Juli 2000, welches die Charakteristiken der Lebensgemeinschaften unter verschiedengeschlechtlichen Partnern beschreibt. Das Zusammenleben auf Dauer unter Ausübung der Sexualität unterscheidet sie von Formen des gemeinsamen Wohnens mit anderen Grundlagen und Zielsetzungen. Ziel der Lebensgemeinschaften ist eine gewisse Stabilität, was sie von zufälligen und sporadischen sexuellen Begegnungen abgrenzt. Allerdings behalten sich die Partner das Recht vor, die Lebensgemeinschaft jederzeit aufzuheben. Jegliche Bindung, welche über den spontanen Willen der beiden Partner hinausgeht, wird abgelehnt. Eine gewisse, vereinbarte Treueverpflichtung be-



schränkt sich auf die Zeit der Beziehung. Dann geht PANIZO ORALLO auf die Gründe für die Zunahme solcher Lebensgemeinschaften ein und setzt sich mit der Forderung nach rechtlicher Anerkennung bis zu ihrer Gleichstellung mit der Ehe auseinander und kritisiert sie zugleich.

Die Lebensgemeinschaften werden genau deshalb eingegangen, weil keine Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten für die Gesellschaft und für Dritte übernommen werden wollen. Es stellt sich die Frage, ob ein Minimum an Verbindlichkeiten überhaupt rechtlich eingefordert werden kann, weil eines der ihrer Kennzeichen genau darin bestehen, dass jegliche rechtliche Verbindlichkeit umgangen werden soll. Dies geht dann nicht mehr, wenn Dritte, wie etwa Kinder, betroffen sind. Dann müssen natürliche Verbindlichkeiten rechtlich einforderbar werden. Dasselbe gilt für vermögensrechtliche Fragen, wie etwa den gemeinsamen Wohnungskauf. Während die Gesellschaft durch die Anerkennung rechtliche Verpflichtungen ihnen gegenüber übernimmt, so wollen diese umgekehrt der Gesellschaft gegenüber keine Verpflichtungen übernehmen. Das bedeutet, dass allein der Versuch, in die Öffentlichkeit das zu übertragen, was mit dem Willen zur strikten Einhaltung der Privatsphäre entsteht, einen Widerspruch mit der Intention der Partner darstellt.

Die Ehe beruht auf ganz bestimmten anthropologischen Grundlagen, welche ein universales Erbe der Menschheit darstellen und nicht einfach im Namen von zeitbedingten Moden an den Rand gedrängt werden können. In der Gegenwart werden Rechtsvorschriften und Gerichtsurteile erlassen, welche in entscheidender Weise nicht nur dazu beitragen, dass die Orientierungslosigkeit zunimmt, sondern es kommt vor allem zu einer extremen Relativierung all dessen, was mit ihnen in Beziehung steht und dies unter dem Einfluss der Emotionen und der Impulse eines ehelichen Konsumdenkens. Es ist gefährlich, wenn Gesetzgeber und Richter Schritt für Schritt den Weg in Richtung auf neue Formen des Zusammenlebens öffnen, zum Schaden für die traditionellen Formen von Ehe und Familie.

Die gegenwärtige Situation scheint zur Verwirklichung der Zukunftserwartungen von George ORWELL und Aldous HUXLEY zu führen. Als Beweis für seine Befürchtungen zitiert PANIZO ORALLO das Urteil des spanischen Verfassungsgerichtshofs vom 17. Juni 1999, womit die Verfassungsbeschwerde, welche von 63 Abgeordneten gegen das Gesetz Nr. 35 vom 22. November 1988 über die Techniken der künstlichen Befruchtung eingereicht wurde, definitiv abgelehnt wurde. In Bezug auf den Art. 39, § 1 der spanischen Verfassung, welcher den sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen Schutz der Familie garantiert, erklärte der Verfassungsgerichtshof, dass diese Norm nicht nur die auf der Ehe beruhende Familie meint. Es gibt auch andere Formen von Familie, die sich in der letzten Zeit entwickelten und die einer pluralistischen Gesellschaft entsprechen. Praktisch handelt es sich nach PANIZO ORALLO um eine

evolutive Interpretation der verfassungsrechtlichen Normen. Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs Familie hätte sich nach Ansicht der Verfassungsrichter einfach gewandelt. Der Begriff der Familie würde in der gegenwärtigen Gesellschaft auch verschiedengeschlechtliche Lebensgemeinschaften einschließen. Ausdrücklich durch den Gesetzgeber anerkannt wurden außereheliche Lebensgemeinschaften in Katalonien durch das Gesetz vom 15. Juli 1998, in Aragon durch jenes vom 26. März 1999 und in Navarra durch jenes vom 6. Juli 2000. So kam es zum ersten Mal zu einer gesetzlichen Regelung für die Lebensgemeinschaften und es begann der Weg zu deren Gleichstellung mit der Ehe. Im Gegensatz zu diesen Entwicklungen, welche PANIZO schärfstens kritisiert, hält er nach wie vor am vielzitierten Ausspruch Kaiser NAPOLEONS I. fest, wonach jene, die in wilder Ehe leben, das Gesetz nicht beachten und deshalb vom Gesetz seinerseits ignoriert werden. Die einzige Lösung zum Schutz der Ehe bestünde nach PANIZO ORALLO darin, manche Folgen von Lebensgemeinschaften vor allem in Bezug auf die Nachkommenschaft zu regeln, ohne diese zu einer rechtlichen Institution zu erheben.

Noch deutlicher lehnt PANIZO ORALLO die gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften ab (S. 73-89). Er behandelt zunächst die weibliche und die männliche Homosexualität vom psychologischen und moralischen Standpunkt bevor er auf Versuche eingeht, diesen Verbindungen eine legale Form zu verleihen. Sehr scharf lehnt er jede Annäherung an die Ehe ab. Es geht ihm im Gegenteil um Abgrenzung und den Schutz der Identität der Ehe. Im letzten Teil dieses Abschnittes behandelt PANIZO die Auswirkungen der Homosexualität auf die Gültigkeit des kanonischen Ehekonsenses im Überblick.

Als Gegensatz streicht er den Sakramentscharakter der kirchlichen Ehe heraus, wobei er allerdings jene Aspekte betont, die der Ehe aller Menschen einschließlich der Ungetauften gemein sind: die gegenseitige Hingabe der Männer und Frauen aller Zeiten durch den Austausch der die Ehe betreffenden Fähigkeiten und Eigenschaften (S. 99), was bedeutet, dass das Sakrament diesen Inhalt einfach positiv bewertet, bereichert und erhebt und ihm jenen besonderen Sinn verleiht, der vom Glauben und der Gnade ausgeht (S. 100).

In Bezug auf die kirchenrechtliche Bewertung der Zivilehe unter Getauften (S. 102-114) erinnert PANIZO ORALLO an den rechtlichen Wert, welchen bereits im 18. Jahrhundert die Apostolischen Vikare für Holland den vor dem Standesbeamten geschlossenen Ehen zuerkannten und diese dadurch deutlich vom Konkubinat unterschieden. Erst in der Auseinandersetzung um die Einführung der Zivilehe auch in Italien äußerte PIUS IX. im Jahr 1875 sehr scharf, dass die Zivilehe der Katholiken nichts anderes sei als ein legaler Formalismus, der einen schändlichen Konkubinat zudecke. Sowohl der CIC/1917 als auch jener von 1983 sowie die Rechtsprechung erkennen der Zivilehe einen gewissen existentiellen und psychologischen Wert auch unter Katholiken zu. Eine noch kla-

rere Unterscheidung vom Konkubinat erfährt die Zivilehe in den Dokumenten der Kommission der französischen Bischöfe für Ehe und Familie aus dem Jahr 1970. Eine bessere Stellung der Zivilehe bewirkte die Gewährung der kirchlichen Bestattung für standesamtlich wiederverheiratete Geschiedene, sofern sie gläubig blieben (Dekret der Glaubenskongregation vom 23. Mai 1973).

Auf den Seiten 114-128 erläutert PANIZO ORALLO weitere Bedrohungen für die kirchliche Ehe heute: Individualismus, Konsumismus, Marxismus, Verherrlichung von Geld, Macht, Sex usw. Auch der herrschende Pluralismus stellt eine Gefahr dar, denn er führt dazu, nicht mehr von Familie im Singular, sondern von Familien im Plural zu sprechen, womit eine Vielzahl möglicher Gemeinschaften gemeint sein kann. Familie wird zu etwas, dessen Notwendigkeit man grundsätzlich bejaht, was aber jeder nach seinem eigenen Geschmack definieren kann. Wir stehen am Ende des kirchlichen Monopols im Bereich von Ehe und Familie, was zu einer Verwirrung durch eine Vielzahl von Modellen von Ehe und Familie geführt hat. PANIZO ORALLO schreibt die Schuld an der Krise von Ehe und Familie nicht nur außer- oder antikirchlichen Kräften, sondern nicht zuletzt den Theologen selbst zu. Dabei zitiert er den spanischen Philosophen ORTEGA Y GASSET, wonach die Kirche in früheren Zeiten eine ausgezeichnete Psychologin war, sich jedoch in den vergangenen zwei Jahrhunderten aus diesem Bereich zurückzog.

Mit Überlegungen bezüglich der Nichtigkeitsgründe für das dritte Jahrtausend schließt der erste Teil des Bandes (S. 128-160), der ganz klar auf den vorher dargelegten Entwicklungen aufbaut. Es stellt sich die Frage, ob die Veränderungen des Ehekonsenses heute als Revolution, Innovation oder Entwicklung anzusehen sind (S. 141-160). Als neue für den Nichtigkeitsprozess bedeutsame Elemente nennt PANIZO ORALLO das Gattenwohl, welches eine große Herausforderung für Lehre und Rechtsprechung darstellt. In der Interpretation und Anwendung der Kanones 1098 (arglistige Täuschung) und der Eheführungsunfähigkeit (c. 1095, 3°) stehen Lehre und Rechtsprechung nach Ansicht des Autors noch am Anfang.

Für die gegenwärtige Rechtsprechung sieht PANIZO ORALLO eine große Bereicherung und damit eine Chance zur Vertiefung im christlichen Personalismus, im Beitrag der rationalen und empirischen Psychologie, der dynamischen Psychiatrie, der Gynäkologie, der Andrologie, der Neuropsychiatrie, der Biologie usw. Diese Ansätze zur Verbesserung der Rechtsanwendung und Fortentwicklung der Rechtsprechung verlangen allerdings vom Richter die Fähigkeit, sich diesen Anregungen zu stellen.

Im zweiten und wesentlich umfangreicheren Teil, d.h. auf den Seiten 179-692, bietet PANIZO ORALLO eine Reihe von Urteilen und Bestätigungsdekreten aus der jüngsten Rechtsprechung der Rota der Apostolischen Nuntiatur in Madrid, auch spanische Rota genannt. Sie ist ordentliches Berufungsgericht zweiter und

dritter Instanz Kraft päpstlichen Privilegs für den Bereich der Spanischen Bischofskonferenz. Im Jahr 1999 approbierte Papst JOHANNES PAUL II. deren neue Normen, welche die Zusammensetzung, sowie einige verfahrensrechtliche Besonderheiten gegenüber dem gemeinen Prozessrecht des CIC/1983 enthalten. Abgedruckt wurden ausschließlich Urteile zweiter und dritter Instanz sowie Bestätigungsdekrete, in denen PANIZO selbst der Vorsitzende war und die zwischen dem 21. Jänner 2000 und dem 15. Februar 2001 in spanischer Sprache und in Bezug auf Fälle aus dem Bereich der spanischen Bischofskonferenz erlassen wurden. Da die meisten Urteile mehrere Nichtigkeitsgründe umfassen, zog der Autor eine chronologische Gliederung der systematischen vor. Die Rechtslage ist kurz gefasst, behandelt jedoch alle für den Fall wesentlichen Fragen und wird konzentriert auf zwei bis vier Seiten dargestellt.

Insgesamt werden 35 Urteilen vollständig wiedergegeben. Sie beschäftigen sich mit folgenden Klagegründen: Mangel an Urteilsvermögen und innerer Freiheit, Eheführungsunfähigkeit, affektive Unreife, Zukunftsbedingung, arglistige Täuschung, Ausschluss der Unauflöslichkeit und der Nachkommenschaft, Eigenschaftsirrtum, Verweigerung des Rechts auf den ehelichen Akt. Die Kanones 1095, 2° und 3° dominieren und umfassen eine große Bandbreite psychischer Ursachen. Es handelt sich um folgende Störungen, die in den Urteilen behandelt werden: antisoziale Persönlichkeitsstörung, Inkompatibilität der Charaktere, manisch-depressive Psychose, narzisstische, obsessiv-kompulsive und abhängige Persönlichkeitsstörung, Alkoholismus, Neurose, Ehrfurchtszwang, Ludopathie, Anorexie, Schizophrenie, Paranoia und Epilepsie. Die Urteile sind durchgehend nummeriert, mit dem Namen des Vorsitzenden (ausnahmslos Santiago PANIZO ORALLO), jenem der Beisitzer, den Klagegründen, dem Datum und der Herkunftsdiözese erster Instanz versehen. Der Autor stellte jedem Urteil einen kurzen Überblick über die angeschnittenen Rechtsfragen voran. Es folgt der vollständige Text einschließlich Sachverhalt, Rechtslage, Sachlage, Urteilsspruch, der wie im romanischen Sprachbereich üblich, am Schluss steht, Eheverboten, Prozesskosten und Vollstreckungsanweisung. Der zweispaltige Druck erleichtert den Überblick.

Der Autor erweist sich als umfassend gebildet und zitiert in seiner Erklärung der im Einzelfall vorliegenden psychischen Störung nicht nur die neuesten Ausgaben der psychiatrischen Klassifizierungen, das amerikanische DSM-IV und die ICD-10 der Weltgesundheitsorganisation, sondern auch für Nichtfachleute verständliche Bücher lebensberatender Natur, wie in einem die Anorexie betreffenden Fall den Band einer Autorin, die selbst an Anorexie litt und in allgemein verständlicher und einfühlsamer Art und Weise schildert, wie sie ihre Krankheit überwinden konnte. Es handelt sich um ein Buch der Hoffnung, welches von den Krankheitsursachen ausgeht, dann aber Auswege schildert. Die Kultur des Körpers und der weiblichen Schönheit wurden zu vergöttlichten

Idolen. Weitere Gründe liegen in einer allgemeinen Lebensangst, der Angst vor dem Frau-Werden, dem Dicksein sowie dem Fehlen echt menschlicher Werte. Die Heilung besteht in der Entdeckung der wahren Schönheit, die sich nicht auf den Körper beschränkt. Die Kranke muss lernen, sich selbst positiv einzuschätzen (S. 635). Nützlich ist die hier wie in allen übrigen Urteilen erfolgte Darlegung der Beweiswürdigung mit einer Fülle nützlicher Beispiele zur vollständigen Darlegung der Beweiswürdigung im konkreten Fall.

In seinen Urteilen bezieht PANIZO ORALLO klar Position zugunsten der rechtlichen Relevanz auch der relativen Eheführungsunfähigkeit. Er stellt allerdings, um nicht missverstanden zu werden, klar dar, was er damit meint. Es geht ihm wie dem Richter der Römischen Rota José SERRANO RUIZ, der ebenso die relative Eheführungsunfähigkeit vertritt, jedoch behauptet, seit seinem ersten Urteil in dieser Richtung aus dem Jahr 1973 zwar oft zitiert, aber auch häufig falsch verstanden worden zu sein. Ebenso wie SERRANO behauptet PANIZO ORALLO, er lehne selbst das von manchen Gerichten vertretene zu extensive Verständnis dieses Nichtigkeitsgrundes ab. Nicht ausreichend ist eine zwanghafte und angeblich nicht korrigierbare innere Einstellung psychisch gesunder Partner, die zu einer so genannten Inkompatibilität der Charaktere führt. Diese Interpretation hält PANIZO ORALLO für mit der christlichen Anthropologie und den geltenden Rechtsnormen unvereinbar. Auch eine relative Unfähigkeit kann nur dann eine rechtliche Unfähigkeit, ein *consortium omnis vitae* zu führen, begründen, wenn sie auf bereits im Augenblick der Eheschließung gegenwärtigen psychischen Anomalien beruht, welche die gegenseitige Hingabe im Augenblick der Eheschließung verhindern. Der gesunde Mensch tendiert zur Empathie und nicht zur Inkompatibilität. Der Grund, welcher die Nichtigkeit bewirkt, muss im Augenblick der Eheschließung gegenwärtig sein, sonst muss man von Scheidung und nicht mehr von Nichtigkeitsklärung sprechen. Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem Einfluss des Unbewussten, des Unterbewussten und des Vorbewussten auf das Verhalten der Person zu. Eine Beurteilung kann letztlich nicht allgemein, sondern nur im konkreten Einzelfall erfolgen (S. 668-669).

Die Rechtslage ist mit praktischen Untertiteln versehen, welche das Auffinden der Antworten auf Detailfragen erleichtert. Besonders häufig geht der Autor auf den Begriff des Gattenwohls und auf die Beziehungsfähigkeit der Partner ein, welche etwa durch Abhängigkeiten wie Ludopathie, Alkoholismus, Drogensucht, usw. gestört sein kann. Am Ende der Rechtslage handelt PANIZO ORALLO kurz von den psychiatrischen und psychologischen Erkenntnissen zum einzelnen Fall, ohne in wissenschaftliche Abhandlungen auszuarten, welche keineswegs in den Kompetenzbereich des kirchlichen Richters gehören. Dabei bemüht sich der Autor um die Zitation aus neuester Literatur und vermeidet

die Verwendung längst überholter Handbücher, die bei nicht wenigen Gerichten nach wie vor in Gebrauch sind.

In seinen Schlussüberlegungen (S. 697-704) bedauert der Autor den progressiven Zerfall von Werten, welche über Jahrhunderte die Zivilisation stützten sowie den sozialen Zusammenhalt, den Wohlstand und die seelische Ausgeglichenheit des Einzelnen garantierten. Die Veränderung des Inhalts traditioneller Begriffe führte zum Verlust der Bezugspunkte in der Gesellschaft, zum praktischen Nihilismus, zum Verlust der natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens, zu einer gefährlichen Faszination für das Neue und zu einer unbegrenzten Toleranz. Der Autor wünscht sich eine vertiefte Debatte zwischen den mit Ehe- und Familienfragen beschäftigten Wissenschaften zur Findung menschlicher, christlicher und rechtlich einwandfreier Lösungen der häufigen und komplexen Ehekrisen am Beginn des Dritten Jahrtausends.

Der Band ist sehr übersichtlich aufgebaut und zeichnet sich durch die Verwendung eines guten Papiers sowie eine gute Druckqualität aus. Die Druckfehler konnten durch eine präzise Fahnenkorrektur beinahe ausgemerzt werden. Trotz der immerhin siebenhundert Seiten ist die Ausgabe handlich geblieben. Sie ist für den Gerichtsgebrauch praktisch zu handhaben. Nicht zuletzt erleichtert ein detailliertes Sachregister das Auffinden der Urteile zu den einzelnen Nichtigkeitsgründen, aber auch jeder behandelten psychischen Störung, welche einzeln aufscheint (S. 705-708). Er gibt einen guten Einblick in die Judikatur des höchsten kirchlichen Gerichts Spaniens, welche sich durch eine hervorragende Qualität auszeichnet und aufgrund der Autorität der rechtlichen Qualität der Entscheidungen für den Einzelfall durchaus als Hilfe für die Arbeit deutschsprachiger Gerichte dienen kann, auch wenn die Zuständigkeit der spanischen im Gegensatz zur Römischen Rota nicht die gesamte Welt umfasst. Das Werk ist schließlich Frucht einer jahrzehntelangen Ausübung der Richteramts durch den Autor. Der große Vorteil der von ihm präsentierten Urteile liegt nicht nur darin, dass sie ausnahmslos in jüngster Zeit erlassen wurde, d.h. wirklich den neuesten Stand der Kirchenrechtswissenschaft und der humanwissenschaftlichen Forschung wiedergeben, sondern in der Fähigkeit des Autors, sich kurz zu fassen: seine Urteile dehnen sich nicht über das notwendige Maß in die Länge, geben nicht seitenweise einfach Parteien- und Zeugenaussagen wieder, welche den Leser nur ermüden und in den Akten nachgelesen werden können. Ebenso wenig enthalten sie Abhandlungen, die besser in einen wissenschaftlichen Artikel denn in ein Urteil passen. Die gegenwärtige Rechtsprechung könnte sich vielfach ein Beispiel an der Rotajudikatur der fünfziger Jahre und auch an den Urteilen der spanischen Rota, vor allem jener unter dem Vorsitz von PANIZO ORALLO, nehmen. Die Urteile zeigen seine Fähigkeit zur Synthese und seinen Mut, wesentliche von unwesentlichen Tatsachen zu unterscheiden.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

**62. PEDONE, F. Stephen / DONLON, James I. (Hrsg.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2001*. Washington: Canon Law Society of America 2001. VIII u. 183 S., ISBN 0-943616-90-5**

Seit 1984 gibt die *Canon Law Society of America* jährlich eine Sammlung rechtlicher Verlautbarungen insbesondere des Hl. Stuhles und kirchenrechtlicher Stellungnahmen heraus. So gliedert sich auch vorliegender Band des Jahres 2001 in zwei Teile: *Roman Replies* (S. 3-45) und *CLSA advisory opinions* (S. 47-180). Der erste Teil enthält insgesamt 13 Dokumente, näherhin Re-skripte des Hl. Stuhles bzgl. Generaldekreten der US-amerikanischen Bischofskonferenz sowie anonymisierte Antworten des Hl. Stuhles auf Anfragen amerikanischer Bischöfe, die einen Einblick in die Praxis und Rechtsauffassung der Römischen Kurie gewähren. Dem Abdruck des Dokumentes, der in Originalsprache und (soweit erforderlich) in privater englischer Übersetzung erfolgt, wird jeweils eine kurze Darstellung des Sachverhaltes vorangestellt. Inhaltlich betreffen diese zumeist das Kleriker-, Ordens- und Sakramentenrecht. Mit Blick auf das Ehe- und Prozessrecht sind zu nennen:

- NCCB: Generaldekret zu c. 1067 bzgl. der Ehevorbereitung (S. 33-35);
- SignAp: Fehlende Weisungsbefugnis eines Gerichtes II. Instanz in sachlicher und personeller Hinsicht gegenüber einem Gericht I. Instanz (S. 35-36);
- SignAp: Äquivalente Konformität und in II. Instanz neu eingeführte Klagegründe (S. 36-41);
- SignAp: Bestätigung nur eines Klagegrundes in II. Instanz unter Außerachtlassung anderer erstinstanzlich affirmativ entschiedener Capita (S. 41-43).

Im zweiten Teil werden insgesamt 51 kirchenrechtliche Problemstellungen, jeweils zu Beginn kurz vorgestellt, von Kanonisten (zumeist einem einzelnen) erörtert. Diese sind an nordamerikanischen Diözesankurien und Hochschulen tätig, einzelne auch in Australien, Deutschland und Rom. Die zumeist zwei bis fünf Seiten umfassenden Stellungnahmen wollen (und können) erklärtermaßen Gesetze nicht authentisch interpretieren, sondern nur die Rechtsauffassung des jeweiligen Verf. wiedergeben. Die Themen entstammen v.a. der pfarrlichen und der diözesan-kurialen Praxis und betreffen insbesondere das Verfassungs-, Sakramenten- und das Prozessrecht. Hinsichtlich des Ehe- und Prozessrechts sind 23 Stellungnahmen anzuführen:

- cc. 11, 861 CIC: Formpflicht eines konfessionslosen Mannes, der als Sohn nichtpraktizierender katholischer Eltern nach der Geburt von einer protestantischen Krankenschwester die Nottaufe empfangen hat (*Huels*, S. 53-57);
- cc. 11, 1083 CIC: Ehehindernis des Mindestalters und Notwendigkeit einer späteren Erneuerung des Ehekonsenses (*Rapp*, S. 58-60);
- c. 843 CIC: Verweigerung der Eheschließung wegen fehlender Disposition

der Brautleute, die nicht eidesstattlich versichern wollen, keine künstlichen Mittel zur Geburtenkontrolle anzuwenden (*Espelage*, S. 93-94);

- c. 851 CIC: Recht eines Katechumenen auf kirchliche Eheschließung (*Ingels*, S. 100-101);

- c. 1084 CIC: Recht auf Eheschließung und Ehehindernis der Impotenz (*Golden, Jenkins*, S. 110-114);

- cc. 1085, 1060, 1108, 1117 CIC: (Nicht-)erforderliche Gültigmachung der Ehe eines Katechumenen, dessen Vorehe für nichtig erklärt worden ist, in Abhängigkeit von der Konfession beider Partner (*Easton, Wellspring*, S. 114-117);

- c. 1091 CIC: Ehehindernis der Blutsverwandtschaft bei einer von zwei nicht-katholischen Christen unter der Geltung des CIC/1917 geschlossenen Ehe (*Waters*, S. 118);

- c. 1108 CIC: Gültigkeit einer in einer Kapelle der Bruderschaft Pius X. geschlossenen Ehe in Abhängigkeit von der Mitgliedschaft der Brautleute und des Eheschließungsdatums (*Vere*, S. 118-121);

- cc. 1117, 1125, 1063, 1066 CIC: Anspruch auf Eheschließung eines Brautpaares, das die Kirche zu verlassen beabsichtigt (*Hartmann*, S. 121-126);

- c. 1118 CIC: Umfang der Befugnis eines Bischofs, die Eheschließung außerhalb einer Kirche zu verbieten und die Dispens von der kanonischen Eheschließungsform an das Erfordernis einer religiösen Eheschließung zu knüpfen (*Huels*, S. 127-128);

- c. 1127 CIC: Kanonische Formpflicht einer vor ihrer Heirat zur griechisch-orthodoxen Kirche übergetretenen Katholikin (*Marini*, S. 128-131);

- c. 1161 CIC: *Sanatio in radice* für die Ehe eines Priesters, die dieser vor seiner Laisierung standesamtlich geschlossen hat (*Kaslyn*, S. 131-132);

- cc. 1161-1165 CIC: Wirkung der *Sanatio in radice* ohne Annahme durch den Antragsteller (*Easton*, S. 132-134);

- cc. 1342, 1398, 1425 CIC: Feststellung einer *excommunicatio latae sententiae* auf dem Verwaltungsweg (*Woestman*, S. 141-142);

- c. 1435 CIC: Konfession des Ehebandverteidigers (*Wellspring*, S. 142-144);

- c. 1481 CIC: Bestellung eines Anwaltes, der am Gericht des Wohnsitzes des Nichtklägers zugelassen ist, nicht aber an dem Gericht, das die Sache verhandelt (*Fessard*, S. 144-147);

- cc. 1527, 1539, 1547 CIC: Verwendung von Akten eines früheren Ehenichtigkeitsverfahrens (*Robitaille, Visigalli*, S. 147-153);



- c. 1598 CIC: Inkennntnissetzung der Zeugen über die Möglichkeit der Akten-einsicht durch die Parteien (*Manzelli*, S. 153-154);
- c. 1598 CIC: Publikation neuer, nach Aktenoffenlegung vorgelegter Beweise (*Mendonça*, S. 154-159);
- c. 1673 CIC: Unmöglichkeit des Widerrufs der Zustimmung des Gerichtsvi-kars des Wohnsitzes des Nichtklägers für die Durchführung eines Eheprozesses nach erfolgter Ladung der Parteien (*Cram, Ritty*, S. 159-163);
- c. 1682 CIC: Erklärung des Nichtklägers, Hindernisse für eine neue Ehe-schließung zu beseitigen und seine Berufung gegen ein affirmatives Urteil I. Instanz (*Manzelli*, S. 163-164);
- cc. 1684, 1685 CIC: Regelmäßige Verhängung eines Eheverbotes und das Recht auf Ehe; Befugnis des Gerichtes II. Instanz, ein von der Vorinstanz ver-hängtes Eheverbot aufzuheben (*Green*, S. 164-167);
- cc. 5, 6, 834, 916 CCEO: *Ordinarius proprius* und *parochus proprius* eines Maroniten und seine Eheschließung vor einem lateinischen Priester in den USA (*Marini*, S. 169-177).

Gelegentlich mag man zwar die Zuordnung zu den einzelnen Canones abwei-chend beurteilen, doch bietet die Sammlung unterschiedlichster Fallgestaltun-gen dem Praktiker und dem Hochschullehrer einen informativen Einblick in konkrete Problemstellungen, die oftmals nicht nur auf einen Einzelfall be-schränkt bleiben, sondern im Leben der Kirche immer wieder begegnen oder angefragt werden. Die Stellungnahmen verdienen also über den zugrunde lie-genden Einzelfall hinaus Interesse, und zwar (in aller Regel) nicht nur für Nordamerika. In ihren Expertisen führen die Verf. jeweils die einschlägigen rechtlichen Bestimmungen an (nur in seltensten Fällen sind Entscheide unberücksichtigt geblieben, z.B. bzgl. des Spenders der Jungfrauenweihe [S. 134-136]: SC Cult, Rescr. 22.2.1986, Prot. Nr. 286/86) und tragen eine prägnan-te, schlüssige und nachvollziehbare Argumentation vor, die das Problem einer Lösung zuführt. Bestehen unterschiedliche Ansichten, werden diese vorgestellt und argumentativ bewertet. Fußnoten enthalten über Belege hinaus Hinweise auf weiterführende Literatur. Druckfehler begegnen nur ganz vereinzelt (S. 26, 142). Voraussichtlich werden auch diese 51 Stellungnahmen in einigen Jahren in einen Sammelband eingehen (vgl. meine Rezension von CLSA Advisory Opinions 1994-2000. Washington 2002, in dieser Zeitschrift).

Rüdiger ALTHAUS, Salzkotten

\* \* \*

63. PELLEGRINO, Piero, *La riserva di giurisdizione dei tribunali ecclesiastici*. Prima e dopo l'entrata in vigore della Legge 31 maggio 1995, n. 218. (Collana della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Lecce, 12) Milano: Giuffrè 2001. VI u. 108 S., ISBN 8814089566.

Der V. behandelt die Frage, ob in Italien vor und nach dem Inkrafttreten des Gesetzes vom 31. Mai 1995, Nr. 218, wodurch das italienische internationale Privatrecht neu geregelt wurde, den kirchlichen Gerichten immer noch die Gerichtsbarkeit in Ehenichtigkeitsverfahren vorbehalten ist oder eine konkurrierende Gerichtsbarkeit mit den staatlichen Gerichten besteht.

Um das Problem des Überlebens der der Kirche vorbehaltenen Gerichtsbarkeit in Ehesachen näher zu verstehen, muss man auf die am 11. Februar 1929 zwischen dem Hl. Stuhl und dem Königreich Italien abgeschlossenen Lateranverträge zurückgehen, durch die der italienische Staat den kirchlichen Gerichten die ausschließliche Gerichtsbarkeit, „*la riserva di giurisdizione*“, bei der Entscheidung über die Gültigkeit oder Nichtigkeit einer kirchlich geschlossenen Ehe, der sogenannten Konkordats Ehe, zuerkannte, die in Italien heute noch zivile Wirkungen hat.

Art. 34, Absatz 4 der Lateranverträge bestimmte tatsächlich, dass die Ehenichtigkeitsverfahren und die Verfahren „*super rato et non consummato*“ der Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte und Behörden vorbehalten sind. Die Vollstreckung dieser Urteile erfolgte auf Grund eines Dekretes des Höchsten Gerichtes der Apostolischen Signatur durch die örtlich zuständigen italienischen Appellationsgerichte und der Eintragung der Ehenichtigkeit in die staatlichen Heiratsbücher. Diese durch den Staat vorgenommene Exekution der kirchlichen Urteile war problemlos und vollzog sich beinahe automatisch.

Da aber seit dem Jahr 1929 in Italien, vor allem durch die am 2. Juni 1942 ausgerufene Republik und die im Jahr 1970 eingeführte zivile Ehescheidung, gravierende politische und soziale Veränderungen vor sich gingen und auch die katholische Kirche, besonders nach dem II. Vatikanischen Konzil und der Promulgation des neuen Codex des kanonischen Rechtes, eine Neuordnung ihres Verhältnisses zum italienischen Staat anstrebte, wurde am 18. Februar 1984 zwischen dem Hl. Stuhl (Staatssekretär Kard. A. CASAROLI) und der Republik Italien (Ministerpräsident B. CRAXI) ein Abkommen geschlossen, das Änderungen an den Lateranverträgen vornahm („*Accordo di revisione del Concordato lateranense*“). Gemäß Art. 7 der italienischen Verfassung, kann eine Änderung der Lateranverträge durchaus ohne Verfassungsrevision vorgenommen werden. Ein integrierender Bestandteil dieses Abkommens bildet das am selben Tag verfasste Zusatzprotokoll („*Protocollo addizionale*“), das die Anwendung der Lateranverträge mit den durch das Abkommen vorgenommenen Änderungen erleichtern und eventuell aufkommenden Schwierigkeiten bei der Interpretation der Texte vorbeugen sollte.

Leider traf gerade das Gegenteil ein. Die richtige Auslegung des Abkommens, besonders des Art. 8, der in Nr. 1 unter gewissen Bedingungen weiterhin die zivilen Wirkungen der nach kanonischem Recht geschlossenen Ehen anerkennt, und in Nr. 2 über die Bedingungen der Anerkennung der kirchlichen Ehenichtigkeitsurteile durch den italienischen Staat handelt, stieß sofort auf gewaltige Schwierigkeiten, die durch das Zusatzprotokoll keineswegs ausgeräumt werden konnten. Nr. 4 dieses Zusatzprotokolls befasst sich näherhin mit der Auslegung der Nr. 2 des Art. 8 und erklärt schließlich, dass bei der Überprüfung der kirchlichen Ehenichtigkeitsurteile im Hinblick auf ihre staatliche Anerkennung die Besonderheit der kanonischen Rechtsordnung berücksichtigt werden muss, durch die das in dieser Rechtsordnung entstandene Eheband geregelt wird. Abschließend bestimmt dieselbe Nr. 4, dass die staatlichen Gerichte in keinem Fall eine nochmalige Entscheidung in der Hauptsache, also über die Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe, vornehmen können.

Konkret gesprochen entstand das Problem durch die absichtlich oder unbewusst entstandene Unklarheit in der Formulierung des Abkommens aus dem Jahr 1984, das einerseits den Art. 34, Absatz 4 der Lateranverträge nicht wiederholt, also *expressis verbis* nicht mehr einräumt, dass die Ehenichtigkeitsverfahren und die Verfahren „*super rato et non consummato*“ der Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte und Behörden vorbehalten sind, andererseits aber in Art. 13 schlechtweg erklärt, dass alle in das Abkommen nicht aufgenommenen Vorschriften der Lateranverträge aufgehoben sind.

Der V. kritisiert nun heftig diese Unklarheit des Abkommens, das die Frage des Weiterbestandes der den kirchlichen Gerichten vorbehaltenen Gerichtsbarkeit in Ehenichtigkeitsverfahren nicht ausdrücklich löst, sondern die Lösung des Problems ganz einfach der Doktrin und der Rechtsprechung überlässt (S. 18ff). Er sieht im Schweigen des Abkommens über entsprechende eindeutige Normen den Kernpunkt des Problems (vgl. S. 37; 43; 39; 52), so dass es zu einer regelrechten Exegese des Schweigens kam (S. 55). Das Schweigen wirft nach dem V. einen Schatten auf die Seriosität der Verhandlungen, die zum Abkommen führten, denn es wäre ein Leichtes gewesen, nach dem Vorbild anderer Staaten, wie z.B. Spanien, Malta oder Polen, die beiden Rechtsordnungen genau abzugrenzen und eindeutige substantielle und prozessrechtliche Bestimmungen zu erlassen, um jeden Zweifel über Zuständigkeit und Anwendung des Rechtes von vornherein auszuschließen.

Der V. erläutert die seit dem Abkommen entstandene Rechtsunsicherheit an Hand von zwei sich widersprechenden Entscheidungen, dem am 13. Februar 1993 (Nr. 1824) vom italienischen Bundesgerichtshof erlassenen Urteil und dem am 1. Dezember 1993 (Nr. 421) vom italienischen Verfassungsgerichtshof ausgesprochenen Urteil. Das Urteil des Bundesgerichtshofes spricht sich für die Abschaffung des Vorbehaltes, also der ausschließlichen Gerichtsbarkeit

der kirchlichen Gerichte in Ehenichtigkeitssachen aus, während der Verfassungsgerichtshof, wie bereits im Urteil vom 22. Januar 1982, für deren Beibehaltung plädiert. Tatsächlich sind die vom Bundesgerichtshof angeführten Gründe für eine konkurrierende oder doppelte Gerichtsbarkeit nicht haltbar. Allein aus dem im Abkommen nicht ausdrücklich wiederholten Vorbehalt, wie dies im Art. 34 Absatz 4 der Lateranverträge der Fall war, kann nicht auf dessen Abschaffung geschlossen werden, denn es handelt sich beim Abkommen nur um eine Änderung der Lateranverträge, nicht um deren Aufhebung. Eine konkurrierende Gerichtsbarkeit, nach der der jeweils zuerst angerufene kirchliche oder staatliche Richter zu entscheiden hat, wirft überdies die Frage auf, welches Recht die staatlichen Gerichte anwenden müssen, um über die Gültigkeit oder Nichtigkeit einer Konkordatsche zu entscheiden. Die Anwendung kirchlichen Rechtes durch den zivilen Richter widerspricht in der Tat dem Art. 7 der italienischen Verfassung, nach dem Staat und katholische Kirche im eigenen Bereich unabhängig und souverän sind. Ein Grundsatz, der auch im Art. 1 des Abkommens aus dem Jahr 1984 wiederholt wurde. Die Partei könnte überdies durch die Anrufung des staatlichen Gerichtes die kirchliche Gerichtsbarkeit in Ehenichtigkeitssachen vollkommen blockieren und ihrer eigentlichen Funktion, über die nach kirchlichem Recht entstandenen Ehen nach eigenem Recht zu urteilen, berauben. Auch der Grund, dass dem Glauben des Ehepartners Rechnung getragen werden müsste, der nach der kirchlichen Heirat den katholischen Glauben verloren hat und sich daher in einem Annullierungsverfahren an ein ziviles Gericht wenden kann, ist nicht überzeugend (vgl. S. 87). Dieses „*ius poenitendi*“ gibt ihm das Recht auf eine zivile Ehescheidung, nicht aber auf eine staatliche Nichtigkeitserklärung einer kirchlich eingegangenen Ehe. Auch dürfte das neue Abkommen nicht bezwecken, den vom Glauben Abgefallenen zu Hilfe zu kommen. Das „*ius poenitendi*“ trägt, im Gegenteil, zur Vermehrung der Verwirrung bei, weil der Ehepartner, der sich an ein staatliches Gericht wendet, beweisen müsste, dass er vom katholischen Glauben abgefallen ist, wodurch die äußerst heikle, kirchenrechtliche Frage, wann tatsächlich ein Katholik „*actu formalis*“ von der katholischen Kirche abgefallen ist, berührt wird, deren Diskussion noch nicht abgeschlossen ist.

Mit Recht bemerkt der V., dass die Durchsetzung der vom Bundesgerichtshof aufgestellten These der doppelten Gerichtsbarkeit und eine eventuelle Zustimmung des Verfassungsgerichtshofes schwerwiegende Folgen gehabt hätte (vgl. S. 83).

Der Verfassungsgerichtshof sprach sich hingegen für die Beibehaltung der der Kirche vorbehaltenen Gerichtsbarkeit in Ehesachen aus. Seine Begründung ist klar, logisch und inhaltlich schlüssig: Die Ehe, die als Sakrament nach kanonischem Recht entstanden ist, kann nur von einem kirchlichen Richter bezüglich seines gültigen oder nichtigen Zustandekommens beurteilt werden. Ein ziviler

Richter ist absolut unzuständig über ein religiöses, in einer anderen Rechtsordnung entstandenes Eheband zu entscheiden. Abgesehen von der verfassungsrechtlich garantierten Unabhängigkeit und Souveränität des Staates und der katholischen Kirche, beruft sich der Verfassungsgerichtshof auf die im Zusatzprotokoll erwähnte Besonderheit („*specificità*“) der kanonischen Rechtsordnung, die unter allen Umständen berücksichtigt werden muss und auf das Verbot einer nochmaligen Entscheidung in der Hauptsache. Der zivile Richter urteilt also nicht über das Zustandekommen der Ehe, deren zivile Wirkungen unbestritten sind, sondern lediglich über die staatlichen Folgen einer den kirchlichen Gerichten vorbehaltenen Entscheidung über die Gültigkeit oder Nichtigkeit einer nach kanonischem Recht eingegangenen Ehe. Die Besonderheit der kanonischen Rechtsordnung schließt auch bei der staatlichen Anerkennung der kirchlichen Eheurteile ihre Gleichstellung mit den übrigen ausländischen Urteilen aus.

Der V. schließt seine Studie über die Abschaffung oder Beibehaltung der den kirchlichen Gerichten vorbehaltenen Gerichtsbarkeit in Ehesachen, mit der Feststellung, dass auch nach der in Italien durch das Gesetz vom 31. Mai 1995 (Nr. 218), durchgeführten Reform des internationalen Privatrechtes, das Problem oder die Diskussion über die Art und Weise der Anerkennung eines kirchlichen Ehenichtigkeitsurteils fortbesteht, weil Art. 2, Nr. 1 dieses Gesetzes alle in Italien geltenden internationalen Verträge aufrechterhält. Somit gilt Art. 8 des Abkommens aus dem Jahre 1984 mit der erklärenden Nr. 4 des Zusatzprotokolls in vollem Umfang weiter. Der V. stellt mit Genugtuung fest, dass sich das vom Verfassungsgerichtshof erlassene Urteil langsam durchsetzt, wonach die Konkordatsehe allein vom kirchlichen Richter nach kanonischem Recht hinsichtlich ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit (Ehehindernisse, ehelicher Konsens, Eheschließungsform) beurteilt werden kann und dem zivilen Richter die Entscheidung über die zivilen Wirkungen des kirchlichen Eheurteils zusteht. Der zivile Richter kann bei der Überprüfung der kirchlichen Eheurteile die staatliche Anerkennung auch verweigern, wenn das kirchliche Urteil in irgend einer Weise der öffentlichen Ordnung nicht entspricht. In diesem Sinn kann also auch von einer doppelten bzw. nicht ausschließlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit gesprochen werden.

Der V., der sich in vollem Umfang der Entscheidung des Verfassungsgerichtshofes anschließt, gab sich große Mühe das Schicksal der den kirchlichen Gerichten vorbehaltenen Gerichtsbarkeit in Ehesachen mit allen Pro und Contra in knapp 100 Seiten zusammenzufassen. Das Buch schließt mit einem kurzen Personenregister. Die reichlich benutzte Literatur wird nur in den Anmerkungen zitiert.

Es ist ein großes Verdienst des V., die gefährlichen Folgen des ungenau formulierten Abkommens deutlich hervorgehoben und zum besseren Verständnis

dieser schwierigen Materie beigetragen zu haben.

Martha WEGAN, Rom

\* \* \*

**64. PIEGSA, Joachim, *Das Ehesakrament*. (Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV Faszikel 6) Freiburg-Basel-Wien: Herder 2002. 116 S., ISBN 3-451-00740-1.**

Vorliegender Band der bekannten und renommierten Schriftenreihe des Handbuchs der Dogmengeschichte soll die essentiellen Stationen der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Ehesakramentes korrekt benennen, prägnant entfalten sowie chronologisch und systematisch einordnen – gemäß einem bestimmten Verständnis von Geistesgeschichte in Form der Dogmengeschichte. Die Geschichte betrifft nicht den Inhalt eines Dogmas, sondern seine Entstehung; insofern jedoch die Entstehung selbst die Formulierung des Inhaltes ermöglicht und dieser Inhalt der Formulierung gegenüber als eine nur analog einholbare Glaubensüberzeugung transzendent bleibt, sind immer neue Formulierungen möglich, solange sie in einer näher zu definierbaren Hinsicht konsistent mit bestehenden Formulierungen sowie mit der zugrunde liegenden Glaubensüberzeugung sind. Solche Entwicklung wird objektiv ermöglicht und getragen durch den Geist Gottes, der in die ganze Wahrheit einführen will und wird.

Orientiert man sich an einem so verstandenen und axiomatisch vorauszusetzenden Verständnis von Dogmengeschichte, kann das Gelingen oder Misslingen seiner konkreten Umsetzung beurteilt werden. Es darf weder so getan werden als ob ein dogmatisch fest formuliertes Verständnis des Ehesakramentes ideell immer schon vorgelegen war und nur noch aufgefunden werden musste noch als ob der Inhalt seiner Substanz nach geschichtlich bedingt gewesen wäre. Vielmehr ist ein Drittes verlangt: das Festhalten an dem geschichtlichen Ereignis werden einer a priori durch die göttliche Selbstmitteilung ermöglichten und von ihr objektiv getragenen, in der Gemeinschaft der Glaubenden subjektiv vollzogenen Dogmatisierung und Sicherung eines in – und nicht vor oder nach – der geschichtlichen Wirklichkeit entstandenen Glaubensgutes.

Diesem Charakter der Darstellung wird vorliegendes Werk nur eingeschränkt gerecht. Das lässt sich an formalen Punkten festmachen: gerade in einem dogmengeschichtlichen Werk könnte ein größeres Gewicht auf hermeneutische Vorbemerkungen gelegt werden, die nicht die spätere Entwicklung vorwegnehmen noch ihre besondere Bedeutung für den „Zeitgeist“ (S. 8 u.a.) erhellen helfen sollten, sondern die wesentlichen Faktoren der Umstände der Genese einer These, eines Modells, eines Dogmas usw. zum Inhalt haben sollten. Daher sollten ebenfalls chronologische Sprünge und wertende Etikettierungen

vermieden werden, um „sine ira et studio“ der Wissenschaftlichkeit der Untersuchung gerecht zu werden. Ebenso fällt formal auf, dass gerade bei gewichtigen Zitaten nicht aus der Quelle, sondern sekundär zitiert wird – und hier auch nur unter einer nicht näher begründeten Vorauswahl an Literatur, was eine nicht objektive und damit selektive Wahrnehmung eher fördert denn vermeiden hilft. Ebenso wird mit der überholten Form „ff“ unpräzise Belegarbeit geleistet.

Die geschichtsträchtige Fülle der Entwicklung des Ehesakramentes – wichtig für mögliche Ansatzpunkte einer Weiterentwicklung – wird nur bedingt eingeholt. Der praktische Nutzen des Buches, besonders aus kirchenrechtlicher Sicht, sollte doch besonders in der Mitteilung von historischen Modellen, Verständnissen, konkreten Entfaltungen des Ehesakramentes bestehen, um Plattformen einer vertiefenden Reinterpretation der Ehe gemessen an ihren konkreten Auswirkungen bereit zu stellen – gerade um in konkreten Einzelfragen situativ korrekt zu entscheiden sowie eine mögliche Weiterentwicklung der Canones anstoßend vorzubereiten. Es sollte nicht so getan werden, als laufe die dogmengeschichtliche Entwicklung auf eine fixe, nie mutierbare, weil absolute Größe heraus. Hier wäre eine umsichtigere und komplexere Darlegung geboten.

Bereits in der Einführung wird auf die aktuelle Erfordernis einer Neubesinnung auf den Wert der Ehe und Familie ganz im Sinne des zentralen Anliegens von Papst JOHANNES PAUL II. hingewiesen. Ausgehend von allgemeinen moralischen Prinzipien – besonders des Gebots des richtigen Gebrauchs menschlicher Freiheit, die nicht alles darf, was sie kann – wird auf den Glauben, der in der Liebe als erfüllter Freiheit wirksam ist, geschlossen, um durch sie wiederum das christliche Eheverständnis abzuleiten (S. 7). Hier klafft bereits eine argumentatorische Lücke, da auch andere Formen gelebter Liebe etwa durch gleichwertige Berufungen denkbar sind.

Sogleich wird das Proprium der Ehe darin gesehen, „dass in ihr der Leib auf besondere Weise zum ‚Realsymbol der Seele‘ und dadurch zugleich zum Realsymbol der Liebe werden soll“ (S. 7). Daraus ergibt sich die starke Gewichtung der Sexualität als den Ort menschlicher Betätigung der Leiblichkeit im Dienst der Liebe, auf die Verf. immer wieder zentral zurückgreift – etwa in der Exegese von 1 Kor 7, wonach in Korinth sich ein „hemmungsloser Geschlechtsverkehr“ breitgemacht haben soll (S. 36). „In der pastoralen Praxis gehörte das rechte Verständnis von Geschlechtlichkeit und Ehe zu den Hauptproblemen“ (S. 50) – woher weiß Verf. das? Sprechen dafür etwa die Quantität diesbezüglicher Aussagen im NT?! Woher stammt diese angebliche qualitative Gewichtung?

Die gegen den „Zeitgeist“ zu sichernde Heiligkeit und Würde der Ehe wird abgeleitet aus ihrer Analogie zum „menschlichen Gottesbezug“: in der Ehe

begegnet unter Berufung auf Vat. II „Christus selbst den Gatten“ (S. 8). Im folgenden wird bereits das apologetische Anliegen des Verf. manifest, dem die dogmengeschichtliche Darstellung untergeordnet wird. Dabei betont er zurecht die entscheidenden dogmatischen Schwerpunkte bei der Behandlung des Ehesakramentes: Hinordnung auf eine Familie als Hauskirche und der Charakter der Berufung zur Ehe. Bischof Prof. G.L. MÜLLER wird zitiert: „Die dogmatische Theologie betrachtet die christliche Ehe unter dem formalen Aspekt der Sakramentalität und der daraus fließenden Wesenseigenschaften der Unauflöslichkeit, der Monogamie und der Fruchtbarkeit in Kindern, verbunden mit der Bereitschaft, sie zu erziehen und ihnen erste Zeugen des Glaubens zu sein.“ (S. 9) Ebenso sind die praktischen Konsequenzen der dogmatischen Ehelehre zu berücksichtigen: „Erziehung zur Selbstbeherrschung, Bekenntnis zur ‚Kultur des Lebens‘, verantwortliche Elternschaft, Ablehnung künstlicher Befruchtung sowie tödlicher Eingriffe in das beginnende Leben“ (ebd.).

Im Rahmen der damit genannten Schwerpunktsetzung erfolgt die Explikation der historischen Entwicklung: nach der biblischen Grundlegung des Eheverständnisses (S. 10-48) erfolgt klassisch die patristische und scholastische Entwicklung (S. 49-72), um apologetisch-antimodernistisch im dritten Kapitel in die „Auseinandersetzung mit dem neuzeitlich-naturalistischen Eheverständnis“ (S. 73-116) einzumünden. – Bereits hier eine Anfrage an die Grobgliederung: wäre es nicht besser, sich auf die positive Darlegung der eigenen Position zu konzentrieren, als sich auf die Abgrenzung ihnen gegenüber zu fixieren? So ging bereits Petrus CANISIUS beim Verfassen seiner Katechismen vor!

Historisch gesehen entwickeln sich Positionen oft durch Auseinandersetzung mit anderen Positionen – doch kann das in diesem Fall auf ein „naturalistisches“ Eheverständnis reduziert werden? Verf. meint damit nicht das allgemeine philosophische Verständnis des Begriffs „naturalistisch“, sondern die Summe solcher Positionen, die das „über-natürliche“ Verständnis der Ehe ablehnen. Gibt es nur solche Positionen?! – Faktisch werden fast ausschließlich lehramtliche Stellungnahmen rezipiert und resümiert, die das Ergebnis zeitgeschichtlicher Konfrontationen sind. Lehramtliche Aussagen werden assoziativ durch Zitate aus allen Epochen untermauert oder kurz entfaltet (etwa S. 111). Die Darstellung dogmengeschichtlich relevanter neuer Versuche, das Sakrament der Ehe in ihrer Vielfalt zu erfassen, fehlt.

Der Eindruck entsteht, dass es sich mehr um ein dogmatisches Lehrbuch als um eine dogmengeschichtliche Darstellung handelt. Das ist sicherlich lobenswert und wichtig, ebenso wie die Priorisierung dogmatisch fixierter Lehraussagen für eine Dogmengeschichte essentiell ist, doch wäre eine hermeneutisch umfassendere Erfassung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge dogmatisch konstruktiv und wünschenswert, besonders im Rahmen eines Handbuchs der Dogmengeschichte – und nicht der Dogmatik. Zur Dogmengeschichte gehört



nicht ausschließlich die Auflistung und Entfaltung der Dogmen und lehramtlichen Aussagen, sondern auch ihre historische Entstehung, die Nachzeichnung des gemeinsamen Ringens um dogmatische Aussagen, die Benennung roter Fäden in der Entwicklung, der Streit der Glaubenden um konkrete Wahrheiten, die Erfassung dogmatisch relevanter, konstruktiver und befruchtender Positionen zwecks Zugänglichmachung der ganzen Fülle des Ehesakramentes usw.

Auch zum Inhalt sind einige Anmerkungen zu machen: so wird zur Folge der Ursünde Polygamie und Scheidung gerechnet, doch das Folgeverhältnis selbst in keinem Satz thematisiert, sondern lediglich die Widersprüchlichkeit zur Ehe immer wieder neu konstatiert (S. 22f). Insofern es sich hier um ein exegetisches Kapitel handelt, fällt folgender Schlusssatz auf: „Heute meinen einige Theologen im Hinblick darauf, man sollte die Möglichkeit der Wiederheirat als ‚kleineres Übel‘ wieder gelten lassen.“ (S. 23) – Diese u.ä. wertenden Aussagen wirken im Kontext der sachlichen Darstellung alttestamentlicher Befunde deplaziert. Erneut tritt das apologetische Grundanliegen des Verf. in den Vordergrund.

Ein ähnliches Exzerpt lässt sich beim neutestamentlichen Befund machen, etwa wenn folgende (nicht falsche, jedoch hier unangebrachte) Aussage getroffen wird: „Die Sinn- und Wertekrise junger Menschen, verbunden mit der Angst sich auf Lebenszeit durch ein Gelöbnis zu binden, hat vor allem darin ihre Ursache, dass Treue und Zuverlässigkeit unter den Menschen schwinden.“ (S. 46). Dieser in einer wissenschaftlichen Abhandlung störender Stil durchzieht leider die gesamte Darstellung.

Um die Heiligkeit und Würde der Ehe und des ehelichen Vollzugs vorzubereiten, setzt Verf. im Anschluss an die Drei-Stände-Lehre bei der griechischen Tradition der Theosis des Menschen an, um als Ergebnis Natur und Gnade, Natur und Übernatur zu sichern (S. 51-53), um dadurch die Sakramentalität vorzubereiten. Andere Traditionen bleiben ausgeblendet; das Ringen um den „Sonderfall“ der Ehe (PANNENBERG) als Sakrament wird nicht problematisiert. Der Vorwurf eines Zwei-Stockwerke-modells bezogen auf Natur-Übernatur wird mit einem Satz erledigt (S. 51) – doch musste dieser Vorwurf in einer dogmengeschichtlichen Darstellung überhaupt eigens thematisiert werden? Erneut schlägt hier der Lehrbuchcharakter durch. Auch in diesem Kapitel erfolgen chronologische Sprünge: eigentlich soll eine patristische Tradition expliziert werden. Doch wird im ersten Satz LUTHER, dann das Konzil von Trient, dann endlich IRENÄUS VON LYON und ORIGENES, dann AUGUSTINUS, dann plötzlich THOMAS VON AQUIN, PETRUS LOMBARDUS und BONAVENTURA, schließlich wieder THOMAS zitiert.

Korrekt wird die Begriffsgeschichte von „Sakrament“ bei AUGUSTINUS und THOMAS als sukzessive Eingrenzung wiedergegeben (S. 55-64) – freilich wieder gespickt mit moraltheologischen Exkursen und Belehrungen, etwa: „Dem

heutigen Zeitgeist entsprechend, zogen gegenwärtige Theologen daraus den abwegigen Schluss (...)“ (S. 59).

Das dritte Kapitel beginnt erneut mit einer schlaglichtartigen Einleitung, in der sogar die Gemeinsame Erklärung zum Rechtfertigungsdekret unbeschadet ihrer inneren Problematik und der ungeklärten substantiellen Differenzen zitiert wird (S. 74). Im Kapitel „Ablehnung der Sakramentalität der Ehe durch die Reformatoren“ (S. 74-76) kommt LUTHER trotz seiner vermehrten Wiedergabe kein einziges mal selbst zu Wort, sondern es wird stets sekundär bereits mit entsprechenden Wertungen versehen zitiert. Das einzige Lutherzitat wird G.L. MÜLLER entlehnt (S. 77).

Ab dann werden die lehramtlichen Positionen referiert: Trient, Vatikanum II, *Humanae Vitae*, die „Königsteiner Erklärung“, *Familiaris Consortio*. Die moraltheologische Explikation über die Wiederheirat Geschiedener (selbst ein umstrittener Begriff), die natürliche Familienplanung, die künstliche Empfängnisverhütung sowie über das Bekenntnis zur Kultur des Lebens nimmt einen ungewöhnlich breiten Raum ein (S. 92-108), wenn etwa im Vergleich dazu Trient nur eine Seite beansprucht hat. Die Lehre des Katechismus der Katholischen Kirche (S. 108-113) und der ökumenische Dialog und die Mischehen (S. 113-116) beschließen dieses HDG.

Der bereits monierte apologetische, moraltheologische und lehrbuchartige Charakter tritt besonders in diesen Kapiteln deutlich hervor, etwa: „Was Augustinus als Selbstverliebtheit und Selbstsucht bezeichnete, wird heute im sexuellen Bereich nicht selten als ‚Ehe auf Probe‘ beschönigt.“ (S. 91) Anstatt sich in wertenden Aussagen mit konkretem Zeitbezug zu verlieren, hätten eher weitere Positionen zur Ehe, das geschichtliche Ringen um ihre Sakramentalität, unge löste Probleme und diesbezügliche aktuelle Lösungsvorschläge usw. sachlich, nüchtern und dogmatisch in ihrer historischen Bedingtheit reflektiert werden sollen. Deren Ausbleiben schmälert den Wert dieses HDG, auch und gerade bezogen auf kirchenrechtliche Interessen, insofern kaum etwas nicht auch im Denzinger-Hünemann nachgelesen werden kann – mit einer sogar erweiterten Systematik.

Positiv hingegen ist die innere Konsequenz der Darstellung zu verzeichnen, die sicherlich diese eine Sicht des Verf. durchexerziert und damit für die gegenwärtige Zeit Wertvolles zur Sicherung der Ehe zu leisten vermag – doch sollte gerade das nicht immer wieder betont werden, sondern eine selbstverständliche Folge sein und seiner Anwendung durch den Leser überlassen werden.

Imre KONCSIK, Bamberg

**65. PIEGSA, Joachim, *Ehe als Sakrament – Familie als „Hauskirche“: Das christliche Verständnis von Ehe und Familie in den Herausforderungen unserer Zeit. (Moraltheologische Studien; N.F. Band 1) St. Ottilien 2001.***

Der vorliegende Band über die Theologie der Ehe möchte – so die Einführung – einen Beitrag leisten zur Klärung eines christlichen Verständnisses der Ehe im Kontext der Entwicklungen moderner Zeit.

Der Autor löst dieses Projekt ein, indem er die theologische und kirchliche Lehre vom Sinn menschlicher Liebe und ehrlicher Partnerschaft den gegenwärtigen Suchbewegungen moderner Sexualkultur in einem scharfen Kontrast gegenüberstellt. In der Einführung wird die „Einheit von Schöpfungs- und Erlösungslehre“ (S. 12) herausgestellt. Dem entsprechend gliedert sich der Band in ein erstes Kapitel, das die „natürlichen Grundlagen und Voraussetzungen des Ehesakraments“ behandelt, in ein zweites Kapitel mit der Überschrift „Die Ehe in der Schöpfungsordnung“ und in einen letzten Teil, der „die Ehe in der Heilsordnung“ reflektiert.

Die Gedanken des ersten Kapitels versuchen vor allem die Bedeutung einer personalen Integration der sexuellen Erfahrungen als Voraussetzung für eine gelingende partnerschaftliche Beziehung und für eheliche Stabilität aufzuzeigen. Integration wird dabei vor allem mit „notwendigen asketischen Leistungen“ verbunden, die der Autor unter den Begriffen der „geordneten Partnerbindung“ (S. 20), des „Inzestverbotes“ (S. 25) und des „Exogamiegebotes“ (S. 28) anspricht. Die Funktion der Scham, die Entwicklungsschritte reifer Sexualität auf eine partnerschaftliche, personale Begegnung hin, eine Stufenleiter der Zärtlichkeiten und die Abgrenzung von integriertem Erleben im Bereich sexueller Kommunikation gegenüber einseitigen Fixierungen werden angesprochen. Und so kommt der Autor zu einer differenzierten Zuordnung zwischen den Dimensionen menschlicher Liebe in der Spannung von Sexualität, Eros und Agape.

Das zweite Kapitel reflektiert diese anthropologischen Grundlagen anhand von biblischen und theologischen Texten, die zunächst vor allem die alttestamentlichen Schöpfungsaussagen rekapitulieren. Die sensible Spannung der Hl. Schrift in der Deutung der helfenden, aber auch riskanten Dimension von Sexualität kommt zur Sprache. Die biblische Kultur, die menschliche Liebe und Sexualität weder dämonisiert noch divinisiert, wird vor dem Auge des Lesers ausgebreitet, die Treue Gottes als Raum der Treue des Menschen erschlossen.

Auf diesem Hintergrund entfaltet das dritte Kapitel die Lehre Jesu zur radikalen Bindung der Liebe in der Ehe, die theologische Interpretation dieser Lehre in den Aussagen zur Sakramentalität der Ehe. Hier werden die Anliegen der Freiheit in der Partnerwahl und der Tiefe des Ehekonsenses angesprochen, die

Unauflöslichkeit der Ehe und das paulinische Privileg thematisiert, die Frage nach der Wiederverheiratung Geschiedener gestellt sowie die Konflikte um die Ablehnung der Sakramentalität der Ehe durch die Reformation bedacht. Ein eigener Punkt widmet sich der Weitergabe des menschlichen Lebens in der Ehe (natürliche Familienplanung, Abtreibung und Fetoizid). Der Band klingt aus mit Gedanken zur Erziehung zum Glauben in der Familie und zu Formen der Enthaltsamkeit als Ausdruck radikaler Bindung an Gott.

Das Buch stellt insgesamt eine sehr apologetische und gegenüber dem Zeitgeist äußerst kritische Reflexion dar. Die auch befreienden Dimensionen der Veränderung in der Einstellung zu Sexualität und Ehe, wie sie die moderne Gesellschaft erbracht haben, werden nicht erwähnt. Moderne Entwicklung erscheint als radikale Bedrohung einer integrierten und menschlichen, also human gestalteten Sexualkultur und der Beziehungskultur. In dieser Einseitigkeit kommt das Verständnis kirchlicher Lehre teilweise sehr deutlich zum Ausdruck, wird aber auch durch einen großen Pessimismus in seiner befreienden Bedeutung verstellt.

Josef RÖMELT, Erfurt

\* \* \*

66. POLAINO-LORENTE, Aquilino, *Madurez personal y amor conyugal. Factores psicológicos y psicopatológicos. (Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia, Bd. 4)* Madrid: Ediciones Rialp 52000. 99 S., ISBN 84-321-2709-4.

Der Begriff der „Reife“ nimmt im kirchlichen Ehe- und Eheprozessrecht eine wichtige Stellung ein, wie beispielsweise aus der Ansprache von Papst JOHANNES PAUL II. an die Rota Romana vom 5.2.1987 ersichtlich wird, in welcher der Heilige Vater davor warnt, „die psychische Reife, die das Ziel der menschlichen Entwicklung wäre, mit der kanonischen Reife zu verwechseln, die hingegen der minimale Ausgangspunkt für die Gültigkeit der Ehe ist“<sup>1</sup> (Nr. 6).

POLAINO-LORENTE unternimmt in den zehn Kapiteln seiner Studie über „die persönliche Reife und die eheliche Liebe“ den Versuch einer Annäherung an den Begriff der psychischen Reife. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen die hauptsächlichen psychologischen Faktoren, die es dem heutigen Menschen erleichtern oder erschweren, die persönliche Reife im Bereich des Ehelebens zu erlangen (vgl. S. 13): Die reife Person

- ist in der Lage, sich selbst zu bestimmen, sowie fähig, ein persönliches Le-

<sup>1</sup> Ansprache Papst JOHANNES PAULS II. vom 5. Februar 1987 an die Römische Rota. (AAS 79 [1987] 1453-1459): AfKR 156 (1987) 155-160, 158.

bensprojekt zu formulieren, sich darauf für immer zu verpflichten und diesem allen augenblicklichen Widrigkeiten zum Trotz treu zu bleiben (vgl. S. 26);

- legt kein übersteigertes Unabhängigkeitsstreben (vgl. S. 28) und kein Nützlichkeitsdenken (vgl. S. 32), das das Gegenüber segmentiert, an den Tag;
- kennt sich selbst, ignoriert den Partner nicht und setzt sich mit dem Wesen und den Folgen der Ehe auseinander, wobei sie weder die Ehe idealisiert noch sich selbst und die andere Person über- oder unterschätzt (vgl. S. 43f);
- hat keine Angst vor sich selbst und der eigenen Freiheit, sondern kann sich dem Anderen schenken und ihn so annehmen, wie er ist, ohne ihn zur Überwindung der eigenen Unsicherheit, des eigenen Misstrauens und der eigenen Furcht zu benutzen (vgl. S. 50);
- vermag mit dem Partner persönlich und frei zu kommunizieren, unabhängig von momentanen Umständen und Wünschen (vgl. S. 66);
- liebt den Anderen mit radikaler und totaler Hingabe, ergreift jedoch nicht Besitz von ihm (vgl. S. 85).

Der unreife Mensch hat eine zutiefst egoistische (vgl. S. 89), um nicht zu sagen narzisstische (vgl. S. 90) Persönlichkeitsstruktur, die in deutlichem Gegensatz steht zum Wesen der Ehe, welche durch Öffnung auf die Transzendenz hin („apertura a la trascendencia“) und Absage an die Ichbezogenheit („negación del egoísmo“) charakterisiert ist (S. 95).

Die im Buch angestellten Beobachtungen sind in besonderer Weise dazu geeignet, den Richtern in kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren mit den Klagegründen der c. 1095, 2° und 3° CIC/1983 Anhaltspunkte zu liefern, wie die Fragen an Parteien, Zeugen und Sachverständige formuliert werden könnten.

Peter STOCKMANN, Eichstätt

\* \* \*

**67. RAVA, Alfredo, *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio* (can. 1157 § 2). Studio storico-giuridico. (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico, 49) Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001. 337 S., ISBN 88-7652-881-4.**

Die vorliegende Dissertation des aus Ravenna stammenden Kapuziners Alfredo RAVA wurde im Jahr 2000 zur Erlangung des Doktorgrades an der Fakultät für Kirchenrecht der Päpstlichen Universität Gregoriana eingereicht. Im ersten Kapitel (S. 9-80) behandelt RAVA die Bedeutung des Ehekonsenses für die Eheschließung von der Antike bis zum Mittelalter. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei dem Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen des Hl. BONAVENTURA VON BAGNOREGIO, wonach der Konsens die unmittelbare Wir-

kursache (*causa efficiens*) zur Entstehung des Ehebandes darstellt. Damit dies tatsächlich der Fall ist, muss der Konsens dem freien Willen entspringen und durch *verba de praesenti* oder mit sonstigen sinnlich wahrnehmbaren Zeichen geleistet werden, weil *verba de futuro* nur ein Eheversprechen bewirken. Der Ehevollzug erleichtert lediglich den Beweis und bekräftigt die Unauflöslichkeit der Ehe. BONAVENTURA perfektioniert so die von WILHELM VON CHAMPEAUX und PETRUS LOMBARDUS entwickelte Lehre.

Nach RAVA legte HUGUCCIO, der Lehrer INNOENZ III., die theoretische Grundlage des *matrimonium praesumptum*. Leider gibt der Autor nicht an, in welchem Werk und an welcher Stelle bei HUGUCCIO diese Grundlegung erfolgte, sondern zitiert lediglich die diesbezügliche Sekundärliteratur. Der Autor verweist auf eine gegensätzliche Entwicklung: einerseits wird immer deutlicher die Unersetzlichkeit des Konsenses gelehrt, während sich andererseits die Rechtsvermutung der geschlossenen Ehe im Falle einer Verlobung, auf welche ein Geschlechtsverkehr folgte, das so genannte *matrimonium praesumptum* durchsetzt. Das Konzil von Trient brachte, abgesehen von der Regelung der Form der Konsensabgabe, keine wesentlichen Neuerungen in Bezug auf das Konsensprinzip. Als Beleg für die Weiterentwicklung im 19. Jahrhundert schildert RAVA an Hand der Theorien von C. MANENTI und T. GARCÍA BARBARENA den Übergang von der vertragsrechtlichen zur institutionellen Betrachtungsweise der Ehe, wonach sich die aus dem Ehekonsens hervorgehenden Rechte und Pflichten nicht aus dem Willen der Partner ergeben, sondern ihm vorgegeben sind. Die Partner akzeptieren lediglich frei die bereits bestehende Institution.

Das zweite Kapitel (S. 81-122) behandelt ausführlich die Doktrin vom Konsens als Wirkursache der Ehe in der Gesetzgebung des CIC/1917 (c. 1081 § 1) und des CIC/1983 (c. 1056 § 1). Dabei berücksichtigt er ausführlich die drei Schemata aus den Jahren 1977, 1980 und 1983 sowie die Diskussionen innerhalb der Kommission. In der Interpretation folgt er engstens den entsprechenden Publikationen seines Zweitgutachters Urbano NAVARRETE.

Das dritte Kapitel (S. 123-200) beschäftigt sich mit der Geschichte des Erfordernisses der Konsenserneuerung und dem langen Weg, der zu dessen Aufnahme in die kirchliche Gesetzgebung führte. Erst der pio-benediktinische Kodex schrieb sie für die Gesamtkirche zur einfachen Eheheilung verbindlich vor. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den Quellen des CIC von 1917 sowie der Kirchenrechtswissenschaft im Zeitraum von 1700-1917 gewidmet. Ermüdend wirkt auf den Leser die rein chronologisch geordnete inhaltliche Wiedergabe jenes einzelnen Dokuments eines Dikasteriums der Römischen Kurie zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert, welches in den Quellen zu den cc. 1133-1137 des CIC/1917 genannt wird. Es wird gar nicht versucht, irgendwelche Entwicklungslinien festzustellen. Schließlich aber legt RAVA interessantes

unveröffentlichtes Material aus dem Archiv der Gregoriana-Universität zur Redaktionsgeschichte des CIC/1917 vor. Zusätzlich benützte der Autor bereits den ersten Band der Quellenausgabe zum Prozessrecht des CIC/1917: J. LLOBELL / E. DE LEÓN / J. NAVARRETE, *Il libro de Processibus nella codificazione del 1917*, Rom 1999. Interessant ist die ausführliche Benützung der vom Professor der Gregoriana, P. OJETTI, erarbeiteten und noch unveröffentlichten Gutachten zu einzelnen während der Redaktionsarbeiten zum CIC/1917 bearbeiteten Fragen aus dem Archiv der Universität (S. 191-199). Dadurch konnte er eine bedeutende Wandlung der Gesetzesentwürfe nachweisen: erst seit dem Schema von 1916 genügt die Konsenserneuerung allein auf Seiten jenes Partners, der sich der Nichtigkeit der Ehe bewusst ist.

Das vierte Kapitel (S. 201-254) beschäftigt sich mit der Zeit von 1917 bis 1983, in der es in Bezug auf die diskutierte Frage zu keinen größeren Veränderungen kam. Die Normen des CIC/1983 zur einfachen Gültigmachung der Ehe entsprechen daher im Wesentlichen jenen des CIC/1917. Der Autor beschäftigt sich ausführlich mit der interessanten und wenig bekannten Hypothese der Einführung der *convalidatio ipso iure*, wie sie von einer im Jahr 1938 von Pius XI. einberufenen Kommission befürwortet und später von Ludwig BENDER vertieft wurde. Diese Möglichkeit basiert auf der Tatsache, dass die Konsenserneuerung lediglich vom positiven kirchlichen Recht gefordert wird, mit der Folge, dass jene, die nicht an kirchliche Gesetze gebunden sind, zur Konsenserneuerung nicht verpflichtet sind. Wenn ein Ehehindernis, welches die Ungültigkeit der Ehe bewirkt, wegfällt, genügt es, dass der Ehekonsens bis zu jenem Zeitpunkt fort dauert, so dass die Gültigmachung der Ehe *ipso iure* erfolgt. Die Arbeiten dieser Kommission führten zur Diskussion zwischen Prof. Felice CAPPELLO von der Gregoriana und Prof. Pio FEDELE der Universität von Perugia, welche chronologisch anhand der in der Zeitschrift *Il diritto ecclesiastico* zwischen 1942 und 1975 von beiden Autoren veröffentlichten Artikel geschildert wird. Während die Kommission und CAPPELLO selbst eine Heilung *ipso iure* befürworteten, negiert FEDELE die praktische Bedeutung der automatischen Heilung des nichtigen Konsenses, weil ein okkultes Konsensmangel in *foro externo* nicht bewiesen werden kann. Es folgt die chronologische Darlegung der Auseinandersetzung zwischen Vittorio BARTOCETTI, dem späteren Dekan der Römischen Rota, und P. Ludwig BENDER aus dem Dominikanerorden aus den Jahren 1953-1956. BENDER schlug die *convalidatio ipso iure* zur Vermeidung des Ärgernisses vor, dass Eheleute nach vielen Jahren des Zusammenlebens und mehreren Kindern auf Ehenichtigkeit wegen Formmangels klagen.

Das fünfte und letzte Kapitel (S. 255-306) behandelt die geltende Gesetzgebung und beschreibt das Erfordernis der Konsenserneuerung in der geltenden Gesetzgebung und in Bezug auf die einzelnen Typologien der Nichtigkeit und

die entsprechenden Modalitäten der Anwendung im konkreten und pastoralen Bereich. Hier fehlen Kasuistik und Rechtsprechung. Anhand konkreter Fälle hätte man die Problematik verdeutlichen können. RAVA präzisiert, dass „renovatio“ im konkreten Fall Wiederholung meint. Diese sei allein aufgrund positiven kirchlichen, keineswegs natürlichen Rechts notwendig.

Die Besonderheit besteht im Gegensatz zum Naturrecht darin, dass der Konsens auch dann erneuert werden muss, wenn er am Anfang auf eine naturrechtlich ausreichende Weise geleistet und niemals widerrufen wurde und daher bis zum Zeitpunkt der *convalidatio simplex* fort dauerte. Das positivrechtliche Erfordernis der Konsenserneuerung schließt notwendigerweise jegliche Möglichkeit einer *convalidatio ipso iure* der Ehe aus, wie sie neuerdings manche Autoren wie Ginnesio MANTUANO, Gianpaolo MONTINI, Martínez BLANCO und andere *de iure condendo* vorschlagen. Die vom gegenwärtigen Gesetzgeber vorgeschriebene Konsenserneuerung besteht in einem neuen und selbstständigen Willensakt, der notwendigerweise aktuell und weder rein virtuell oder vermutet sein darf. Er muss vielmehr mit allen für den anfänglichen Konsens vorgesehenen Qualitäten gemäß c. 1057 § 2, sowohl in Bezug auf das Konsensobjekt als auch den Willen, die Freiheit und die Ehesfähigkeit der Personen ausgestattet sein. Der Autor schließt sich der Ansicht seines Lehrers NAVARRETE an, wonach der Kodex in Bezug auf die *convalidatio simplex* nicht genau redigiert wurde. Die Vorschrift der Konsenserneuerung werde von den Parteien gemäß c. 1160 nur aufgrund kirchlichen Rechts verlangt. Sie dient im Falle eines Formmangels oder von Ehehindernissen lediglich der Sicherung der rechtlichen Effizienz des Ehebandes, während sie im Falle eines Konsensmangels naturrechtlich vorgeschrieben ist, weil die Ehe nur durch den Konsens als *causa efficiens* entstehen kann. Die private Konsenserneuerung bei Nichtigkeit wegen Konsensmangel kann gemäß c. 1158 § 2 ohne jegliche Formalität erfolgen, sofern die Nichtigkeit der Ehe nicht bewiesen werden kann. Der Partner der von der Nichtigkeit weiß, kann den anderen Partner informieren, muss dies jedoch nicht tun. Dann können beide den Konsens gemeinsam erneuern. Bei der Konvalidation eines nichtkatholischen Ehebandes, muss man gewiss sein, dass der nichtkatholische Partner die kanonische Eheschließung nicht als einen bloße Formsache betrachtet. Bei beweisbarer Nichtigkeit muss der Konsens in kanonischer Form erneuert werden (c. 1159 § 3). Dies ergibt sich aus der Logik, dass die für die Nichtigkeit vorliegende Beweisbarkeit ebenso für die Konvalidation erforderlich ist.

Der Autor spricht sich *de iure condendo* vorsichtig zugunsten einer Konvalidation *ipso iure* aus. Die Gegebenheit und die Effizienz des Konsenses könnte zu einer Rechtsvermutung führen, die auf dem Zusammenleben *affectu maritali* über eine gewisse Zeitspanne beruht, nach deren Ablauf die Möglichkeit genommen wird, die Ehe wegen dieses Nichtigkeitsgrundes einzuklagen. Im Fall



der Eheheilung *ipso iure* bliebe der Konsens weiterhin der Grund für die Gültigmachung, da er implizit im freien fortdauernden Zusammenwohnen seinen Ausdruck findet und auch weiterhin stets Wirkursache der Ehe bleibt. Die aufgrund eines Formfehlers nichtige Ehe könnte *ipso iure* geheilt werden, sobald die vom Gesetz vorgeschriebene Frist seit der Feier vergangen ist. Diese Konvalidation dürfte im Falle eines vollständigen Fehlens der kanonischen Form nicht erfolgen. Der Autor hält die Möglichkeit der *ipso iure* Konvalidation auch für einige nicht genau beschriebene Fälle des Konsensmangels sowie bei von selbst weggefallenen Ehehindernissen, wie dem Erreichen des Mindestalters oder des Todes des früheren Partners für möglich. Das Erfordernis der Konsenserneuerung für jegliche Art der ungültigen Ehe erscheint ihm übertrieben, da es sich um ein Erfordernis kirchlichen Rechts handelt, welches dem anfangs geleisteten Ehekonsens als Wirkursache seine Kraft nimmt.

Es handelt sich um eine Dissertation, welche zweifellos zu interessanten und äußerst aktuellen Schlussfolgerungen gelangt. Gewisser Grenzen sollte sich der Leser allerdings bewusst sein. Es fehlt ein persönliches Vorwort, welches auch nicht durch eine Präsentation ersetzt wurde. Ausgeklammert wurde jegliche Bezugnahme auf die kirchliche Rechtsprechung. Angesichts der Tatsache, dass das erste der fünf Kapitel nur einen historischen Überblick bieten sollte, erscheint es mit seinen 71 Seiten zu ausführlich. Auch Wiederholungen in den folgenden Kapiteln wurden nicht ganz ausgemerzt.

Die Bibliografie ist zwar ausführlich, aber nicht nach eindeutigen Kriterien geordnet. Bei den Rechtsquellen fehlt die genaue diplomatische Bestimmung der einzelnen Dokumente. RAVA berücksichtigte auch die deutschsprachigen Literatur, was bei Dissertationen im kirchenrechtlichen Bereich nicht selbstverständlich ist. Den Überblick erleichtern die Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels. Durch gute Druckfahnenkorrektur konnte RAVA die Tippfehler weitgehend ausmerzen, wenn man einmal vom Titel *Summa Theologica* statt *Summa Theologiae* für das Hauptwerk von THOMAS VON AQUIN absieht. Die geringe Druckqualität dürfte eher der Druckerei als dem Autor zuzuschreiben sein.

Während der Autor sehr häufig seinen Lehrer NAVARRETE zitiert, scheint er frühere Meister der Gregoriana wie Wilhelm BERTRAMS übersehen zu haben, dessen Publikationen zu Fragen des Ehekonsenses nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt werden, obwohl er gerade die Lehre vom *consensus naturaliter sufficiens* als Voraussetzung für die Eheheilung vertiefte.

Insgesamt fällt die Beurteilung positiv aus. Nicht nur wegen des zweifellos interessanten Themas, sondern vor allem wegen der Einarbeitung noch unererschlossener Quellen zur Redaktionsgeschichte des CIC/1917 und der Anregungen, welche er vom emeritierten Professor für Eherecht der Gregoriana-Universität, P. Urbano NAVARRETE, der bei Redaktion des CIC/1983 mit-

wirkte, erhielt. Die Wiedergabe und Interpretation dieser unveröffentlichten Quellen sowie der Arbeiten der von Papst PIUS XI. im Jahr 1938 eingesetzten Kommission und, nicht zuletzt, die ausführliche Darlegung der darauf folgenden Auseinandersetzungen zwischen den Altmeistern des Kirchenrechts, Felice CAPPELLO, Pio FEDELE, Vittorio BARTOCETTI und Emanno GRAZIANI stellen zweifellos eine Bereicherung für das eigene Verständnis zentraler den Ehekonsens betreffender Fragen dar.

Nikolaus SCHÖCH, Rom

\* \* \*

68. RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona (Hrsg.), *Leistungsstrukturen der katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf. (Quaestiones disputatae 198)* Freiburg i.Br.-Basel-Wien: Herder 2002. 256 S., ISBN 3-451-02198-6.

Zuständigkeiten und Kompetenzen scheinen in der Kirche bisweilen unklar bzw. umstritten zu sein, was mitunter zu ungunsten Polarisierungen führt. Im 198. Band der *Quaestiones disputatae* möchten sechs Autoren in acht Beiträgen zu einem besseren Verständnis der bestehenden kirchenrechtlichen Regelungen hinführen, um Missverständnissen abzuweichen, da zwischen der theologisch begründeten Verfassung einerseits und der kirchlichen Verfassungswirklichkeit andererseits Divergenzen bestünden, insofern die vorhandenen Strukturen die Ekklesiologie des II. Vaticanum nicht umfassend verwirklichen. Das für die Kirche notwendige und förderliche Zusammenwirken der Gläubigen mit den Trägern hierarchischer Leitungsvollmacht setze die Anerkennung und Ausübung der jeweils eigenen Rechtsstellung und Zuständigkeit für bestimmte Aufgaben voraus, doch scheine gegenwärtig gerade diese Prämisse durch Nichtbeachtung legitimer Rechte und Usurpation illegitimer Zuständigkeit in der Kirche verdunkelt zu werden. Eine Rückbesinnung auf die geltende rechtliche Ordnung der Kirche könne aus dieser Situation herausführen (Vorwort).

Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, Professorin für Kirchenrecht an der Universität Mainz, stellt „Papst- und Bischofskollegium. Träger höchster kirchlicher Autorität und Verantwortung“ vor (S. 23-49). Sie setzt die höchste Autorität in der Kirche in Beziehung zum Glaubenssinn der Gesamtheit der Gläubigen (LG 12), erläutert die Lehre des I. Vaticanum bzgl. des Jurisdiktionsprimates vor ihrem historischen und theologischen Hintergrund, deren Festschreibung im CIC/1917 und Engführung, um dann auf das II. Vaticanum zu sprechen zu kommen, das durch den Aspekt der Kollegialität der Bischöfe den verengten Blick auf die päpstliche Jurisdiktionsvollmacht erweitere. Der CIC/1983 gehe verfassungsrechtlich von zwei Trägern der Höchstgewalt aus. Zudem stelle sich das Problem des Vorranges ordentlicher Gewalt des Papstes in den Teilkirchen in Konkurrenz zu derjenigen des Diözesanbischofs, weshalb bei grund-

sätzlicher Anerkennung des Vorranges des Papstes Verfahrensregeln für das Vorgehen in Konfliktfällen wünschenswert seien.

Markus GRAULICH SDB, Dozent für Kirchenrecht an der Università Pontificia Salesiana in Rom, handelt über „Bischofssynode. Kollegialität und Primat“ (S. 50-75). Nach einem Blick auf die Grundlegung der Bischofssynode im II. Vaticanum werden nach Maßgabe der einschlägigen rechtlichen Bestimmungen (CIC; MP *Apostolica Sollicitudo*) die verschiedenen Formen der Synode und deren Teilnehmerkreis vorgestellt, aber auch die Themen und (unmittelbaren und mittelbaren) Dokumente der bisherigen Synoden benannt. Die Synode besitze zwar nur beratende Funktion, stehe aber im Dienst an der *communio*, d.h. der gemeinsamen Sorge für die ganze Kirche und der Rückbindung der Synodenergebnisse in die Teilkirchen.

Anschließend geht GRAULICH ein auf den „Kardinalat. Althehrwürdig und funktionsfähig“ (S. 76-100). Er stellt die historische Entwicklung und Bedeutung des Kardinalskollegiums vor und wendet sich dann der heutigen Rechtsstellung der Kardinäle zu, den Klassen des Kollegiums, dessen Aufgaben *sede plena* und *sede vacante*, dem Verhältnis des Konsistoriums zur Bischofssynode und zur Internationalität des Kardinalskollegiums. Er gelangt zu dem Ergebnis, die Kardinäle seien zwar „Kreaturen“ des Papstes, „zugleich aber verlebendigen sie in konkreter Weise die Verbindung zwischen dem Papst ... und der Weltkirche. Durch eine weitergehende Internationalisierung ... und den Ausbau der Funktion der außerordentlichen Konsistorien, kann sich die Bedeutung des Kollegiums der Kardinäle in den nächsten Jahren noch steigern“ (S. 99f).

Heribert HALLERMANN, heute Professor für Kirchenrecht an der Universität Würzburg, behandelt die „Römische Kurie. Dienst und Macht“ (S. 101-144). Er legt deren Entstehung, die Impulse des II. Vaticanum und die Kurienreformen unter PAUL VI. und JOHANNES PAUL II. dar und geht dann auf die universalrechtlichen Normen über die Römische Kurie (CIC, Ap. Konst. *Pastor Bonus*) ein. Er erläutert den Aufbau der Kurie, die innere Organisationsstruktur der Dikasterien, Struktur und Aufgaben des Staatssekretariates, der Kongregationen, Gerichtshöfe, Päpstlichen Räte und Ämter (u.a. weist er auf die von manchen Dikasterien herausgegebenen Periodica hin) und kommt schließlich auf einzelne Fragen (*approbatio in forma specifica*, hierarchischer Rekurs, *ad limina* Besuche) zu sprechen. Der Verf. stellt fest, dass die Ap. Konst. *Pastor Bonus* eine richtungsweisende Grundlage für die Römische Kurie bilde, die bzgl. Aufgaben- und Zuständigkeitsregelungen sowie Organisation „einen Maßstab für die Verwaltungsorgane der einzelnen Bistümer sowie der Bischofskonferenz abgeben“ (S. 144). Es begegnen kleinere Ungenauigkeiten bzgl. des Zeitpunktes der Errichtung mehrerer Dikasterien (Kongregation für die orientalischen Kirchen [!], Kongregation für die Seminare und Studieneinrichtungen [S. 103], Sekretariat für die Einheit der Christen [S. 105]); die neue

Ordnung des Weihenichtigkeitsverfahrens vom 16. Oktober 2001 wird nicht erwähnt (S. 119 Anm. 44). Es trifft zudem nicht zu, dass die Rota ein Verzeichnis der von ihr behandelten Fälle jährlich in den AAS veröffentlicht.

Wilhelm REES, Ordinarius für Kirchenrecht an der Universität Innsbruck, handelt über „Päpstliche Legaten. Berater und Diplomaten“ (S. 145-178). Nach einem historischen Überblick werden die geltenden Vorschriften (v.a. CIC/1983; MP *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*) vorgestellt; es sei zu beachten, dass die Gesandten zunächst Vertreter bei den Teilkirchen und erst an zweiter Stelle bei den Staatsregierungen seien. REES geht auf Stellung und Aufgaben der päpstlichen Legaten ein und beleuchtet das Verhältnis des Hl. Stuhles zu internationalen Organisationen. Er kommt zu dem Ergebnis, die durch das II. Vaticanum angestoßene Betonung der Eigenständigkeit der Ortskirchen verlange einen intensiveren Einheitsdienst des Apostolischen Stuhles, der aber nicht als Bevormundung missverstanden werden dürfe. Daher müsse auch das Gesandtschaftswesen von Zusammenarbeit mit den Diözesanbischöfen unter Achtung der Zuständigkeiten geprägt sein (S. 178).

Norbert WITSCH, Privatdozent für Kirchenrecht an der Universität Mainz, befasst sich mit „Diözesen. Hirten Sorge und Management“ (S. 179-208). Der Bischof sehe sich mit divergierenden Ansprüchen konfrontiert: einerseits Seelsorge im persönlichen Kontakt mit den ihm anvertrauten Gläubigen, andererseits Management in der Leitung der Diözese. Auf der Grundlage des CIC/1983 stellt WITSCH zunächst die Diözese als bischöflich geleitete Teilgemeinschaft des Volkes Gottes vor, dann den Diözesanbischof als eigenen Hirten der Diözese, dem die drei *munera* des Lehrens, Heiligens und Leitens zukommen, wobei er zum einen in eigener Person pastoral tätig werden müsse, zum anderen aber nicht alle pastoralen Aufgaben selber wahrnehmen könne. Die Vollmacht des Diözesanbischofs als ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare und deren Ausübung in Legislative, Judikative und Exekutive werden vorgestellt. Ein weiterer Abschnitt befasst sich mit Unterstützung des Bischofs in der Leitung durch Priester, Bischöfe, Diakone und Laien, durch Ämter in der Diözesankurie und Beratungsorgane. Die kodikarischen Bestimmungen zeigten, „daß dem Diözesanbischof als Hirten zwar die Leitung der Diözese persönlich übertragen ist, er in der Ausübung seiner Leitungsvollmacht aber nicht alleine steht, sondern rechtlich in einen vielfältigen Beratungsprozeß ... eingebunden ist. ... Der Bischof selbst ist aufgefordert, im Bewußtsein um die gemeinsame Verantwortung aller Gläubigen ..., deren Hilfe ... vertrauensvoll anzunehmen“ (S. 206).

Ein zweiter Beitrag HALLERMANNs trägt den Titel „Bischofskonferenzen. Solidarität und Autonomie“ (S. 209-228). Nach einem Blick auf die historischen Anfänge geht es um die Aufwertung der Bischofskonferenz durch das II. Vaticanum, woran sich eine Erläuterung der kodikarischen Bestimmungen an-

schließt (Bedeutung, Errichtung, Umschreibung, Mitgliedschaft, Organe, Arbeitsweise). Ferner geht es v.a. um die Kompetenz der Bischofskonferenz, *decreta generalia* zu erlassen, ihre Lehrautorität (auf der Grundlage des MP *Apostolos suos*) und die Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen. Die Bischofskonferenzen hätten nicht nur für die Zusammenarbeit der einzelnen Teilkirchen Bedeutung, sondern könnten auch im Hinblick auf die Gesamtkirche ein bestimmtes Gewicht entwickeln, so dass sie Anliegen der Teilkirchen einer bestimmten Nation beim Apostolischen Stuhl oder der Römischen Kurie stärkeres Gehör verschaffen könnten als eine einzelne Teilkirche (S. 228).

Myriam WIJLENS, Assistent Professor für Kirchenrecht an der Universität Tilburg/NL, befasst sich mit der „Zusammenarbeit der Bischöfe in Europa: Antwort und Herausforderung“ (S. 229-255). Sie zeichnet die Entstehung des CCEE (Rat der Europäischen Bischofskonferenzen) sowie des ComeCE (Vertretung des Episkopates der 15 Mitgliedstaaten der EU) nach und stellt deren Aufgaben, Tätigkeiten, Zielsetzung und Organisationsform vor. Gerade die ComeCE widme sich nicht primär internen kirchlichen Fragestellungen, sondern dem Verhältnis von Kirche und Staat in der EU sowie gesellschaftsrelevanten Themen und dem Einbringen christlicher Ethik in den Prozess der Europäischen Einigung. Diese Zusammenschlüsse seien eine Antwort der Kirche auf neu sich ergebende politische und gesellschaftliche Zusammenhänge. Die praktische Bedeutung übernationaler Bischofskonferenzen sei heute allgemein anerkannt, doch sei zu fragen, ob ihnen nicht langfristig juristische und theologische Kompetenzen zukommen sollten.

Die einzelnen Beiträge bieten insgesamt v.a. dem Nicht-Kanonisten einen instruktiven Einblick in die Leitungsstrukturen der Kirche sowohl auf der Ebene der Gesamtkirche, der Bischofskonferenz wie der einzelnen Teilkirchen. Sie orientieren sich an einschlägigen kodikarischen Vorgaben und diese ergänzenden Rechtsbestimmungen, die sachgerecht und verständlich wiedergegeben werden. Das Aufzeigen historischer Hintergründe erleichtert dabei das Verständnis gegenwärtiger Strukturen. Das Ziel dieses Bandes, für eine genauere Kenntnis und ein richtiges Anwenden kirchlicher Strukturen die notwendigen Information zu liefern, wird ohne weiteres erreicht. Eine Reihe von Beiträgen beschränkt sich indes auf die Wiedergabe bestehender Strukturen, weiterführende Impulse für die künftige Arbeit auch im Blick auf eine praktische Umsetzung werden eher selten (v.a. noch bei RIEDEL-SPANGENBERGER und WIJLENS) gegeben. In formaler Hinsicht bleiben einige wenige Druckfehler (S. 117, 125, 127, 230, 251), das zweifache Vorhandensein eines Abschnittes 5.1 im Beitrag WITSCH (S. 194, 196) sowie die Uneinheitlichkeit im Autorenverzeichnis (S. 256) anzumerken (auch dürfte WITSCH nicht zweifach Privatdozent sein).

69. RINCÓN-PÉREZ, Tomás, *El matrimonio cristiano. Sacramento de la creación y de la redención. Claves de un debate teológico-canónico. (Estudios canónicos I)* Pamplona: EUNSA 1997. 468 S., ISBN 84-313-1472-9.

Nach einem Vorwort (S. 15-22) mit einem Überblick über das Buch folgt das erste Kapitel: Bedeutung der Sakramentalität für die Ehe und ihre Wesenseigenschaften (S. 23-167). Dabei handelt es sich um drei Artikel, die der Verf. früher in Sammelbänden oder Zeitschriften publiziert hat (S. 23-24). Der erste beschäftigt sich mit der Rechtsbedeutung der Sakramentalität im 9. bis 13. Jahrhundert (S. 25-48). In diesem Abschnitt wird die Ehelehre der erwähnten Epoche dargestellt. Oft stellen die frühen Autoren einen Parallelismus zwischen dem Bund Christi mit der Kirche und dem Eheband her. Auch wird diese Zeit vom Sponsalienstreit geprägt, der unter INNOZENZ III. eine definitive Lösung findet. Der folgende Aufsatz gilt der Lehre der Unauflöslichkeit der Ehe im ersten christlichen Jahrtausend (S. 49-128). Die Unauflöslichkeit der Ehe war immer ein Thema, das die Menschen beschäftigte. Die katholische Kirche hat beständig daran festgehalten, auch wenn andere Konfessionen oder Religionen sie aufgegeben haben oder nicht vertreten. Die diesbezügliche neutestamentliche Lehre ist klar und eindeutig, ausgenommen die Unzuchtsklausel in Mt 5,31-32 und 19,3-10, deren Interpretation umstritten war und ist. Der Verf. legt dar, dass die Kirchenväter, auch in Berücksichtigung der erwähnten Klausel bei Matthäus, keine Scheidung des Ehebandes kennen, einige jedoch eine Trennung tolerieren. Der dritte Abschnitt hat den Titel: Die Bedeutsamkeit der sakramentalen Bedeutung in der geschichtlichen Ausdeutung der Begriffe Vollzug und absolute Unauflöslichkeit der Ehe (S. 129-167). Mit dieser historischen Untersuchung wendet sich der Verf. gegen die von HUIZING, BERNHARD und anderen vertretene Richtung, welche die absolute Unauflöslichkeit der vollzogenen sakramentalen Ehe aufweichen wollen. Dabei spielt der Sponsalienstreit wiederum eine große Rolle und wird im Detail dargestellt. Der Verf. vertritt die These, dass zur Zeit GRATIANS nicht von einer eigentlichen Schule von Bologna gesprochen werden kann, welche seine These, dass der Vollzug die Ehe bewirkt, vertreten hätte. Neueren Vorschlägen gestufter Sakramentalität oder Unauflöslichkeit wird entgegengehalten, dass schon die klassische Theologie die Sakramentalität der Ehe nicht vom Willen der Nupturienten abhängig machte. Denn sonst wäre das Gnadenwirken Gottes, das zum Gelingen der sakramentalen Ehe beiträgt, vom Willen der Eheleute abhängig, ein Sakrament zu empfangen. Doch ist das Gnadenwirken mit der Ehe als solcher verbunden.

Das zweite Kapitel hat den Titel: Das Problem der nicht gläubigen Getauften und dessen Einfluss auf die Lehre der Sakramentalität der Ehe (S. 169-345). Abgedruckt sind drei in den zwischen 1979 und 1985 bereits in Zeitschriften

bzw. Kongressakten publizierte Aufsätze. Der erste (S. 171-265) befasst sich mit dem Problem der aus Mangel an Glauben oder kirchlicher Sozialisierung nur zivil heiratenden Katholiken und der Katholiken, die zwar kirchlich heiraten, dies aber ohne Glaubensbezug sondern aus reiner Konvention tun. Der Verf. spricht sich für die Beibehaltung der Formpflicht aus, weil sie in einer säkularisierten Welt einen Einfluss der Kirche auf die Ehe erlaubt, und äußert sich gegen eine gestufte Sakramentalität oder die Trennung von Ehebund und Sakrament bei Getauften. Er belegt seine Thesen mit Aussagen des kirchlichen Lehramts und Argumenten aus der klassischen Theologie. Der zweite Beitrag hat den Titel: Das Recht der nichtgläubigen Katholiken auf Eheschließung (S. 267-286). Es handelt sich in weiten Teilen um eine Zusammenfassung des vorherigen Artikels. Der dritte Beitrag befasst sich mit dem Erfordernis des persönlichen Glaubens zum Abschluss des Ehebundes zwischen Getauften gemäß dem Apostolischen Lehrschreiben *Familiaris Consortio* (S. 287-345). In diesem Abschnitt wird die Behandlung der Ehe auf der Bischofssynode von 1980 referiert. In der Enzyklika *Familiaris Consortio* empfiehlt der hl. Vater, auch unvollkommen disponierte Getaufte zum Sakrament der Ehe zuzulassen (S. 324-325). Nur wenn die kirchliche Eheauffassung ausdrücklich und formal abgelehnt wird, sei eine kirchliche Trauung zu verweigern (S. 325-329), wobei der Mangel an Glauben nur mittelbar Ursache der Nichtigkeit einer solchen Ehe wäre. Unmittelbarer Grund wäre der Ausschluss der Sakramentalität bzw. der Ehe selbst. Für den Getauften besteht zwischen Ehe und Sakrament der gleiche Zusammenhang wie zwischen Schöpfung und Erlösung: Es gibt keine nichterlöste Schöpfung für Getaufte und keine nicht-sakramentale Ehe zwischen Getauften.

Das dritte Kapitel behandelt Glauben und Sakramentalität während der Ehevorbereitung (S. 347-431) und besteht aus einem 1990 abgedruckten Artikel und einem bisher unveröffentlichten Kommentar zu den entsprechenden Normen des CIC. Der erste Beitrag in diesem Teil behandelt die Vorbereitung auf das Ehesakrament und das ius connubii (S. 349-396). Der Verf. legt dar, dass das legitime Bemühen um eine gute Vorbereitung auf die Ehe das auch im CIC verbrieftete Recht auf Eheschließung (c. 1058) nicht beschneiden darf. Wie im vorhergehenden Kapitel kommen auch hier die nichtgläubenden Getauften und die Frage der Trennung von Ehe und Sakrament bei Getauften bzw. die Frage, ob der Glaube oder die objektive Tatsache der Taufe das Sakrament der Ehe bewirken, zur Sprache. Der zweite Artikel trägt den Titel: Kriterien der Gültigkeit, Erlaubtheit und sakramentalen Wirksamkeit in der Vorbereitung auf die Ehe: kodikarische Normen (S. 397-431). Er kommentiert cc. 1063-1072 CIC, wobei das Recht auf Eheschließung eine große Rolle spielt.

Das vierte Kapitel befasst sich mit den sakramentalen Aspekten der Ehe in der kanonischen Rechtsprechung (S. 433-458) und besteht aus einem 1994 publi-

zierten Artikel mit dem Titel: Der Ausschluss der Sakramentalität der Ehe: Sind die Gründe, die jüngst zu einem Kurswechsel in der Rechtsprechung führten, überzeugend? (S. 435-458) Früher sei der Ausschluss der Sakramentalität nur dann gültigkeitsrelevant gewesen, wenn er den Willen, eine wirkliche Ehe zu schließen, überwog. Seit einigen Jahren findet sich jedoch in der Rechtsprechung der Römischen Rota die Tendenz, den Ausschluss der Sakramentalität im Sinne einer Partialsimulation ebenfalls als Nichtigkeitsgrund zu werten. Hiermit sei eine Trennung von Ehe und Sakrament vollzogen worden. Doch könne diese Tendenz noch nicht als konsolidierte Rechtsprechung gesehen werden, und der Verf. spricht sich auch deutlich dagegen aus.

Das Werk endet mit einer Zusammenfassung: Neubewertung der sakramentalen Bedeutung der Ehe (S. 459-468). Der Verf. betont wiederum, dass die Sakramentalität nicht eine akzidentielle Eigenschaft ist, die zur Ehe hinzukommt, sondern mit dem Wesen der Ehe zwischen Getauften notwendig verbunden ist. Es ist nicht so, dass durch die Tatsache der Taufe bei der Ehe von Christen einfach die Gnade zur Naturehe hinzukäme, sondern aufgrund der Taufe die Ehe ein wirkliches Bild der Beziehung zwischen Christus und der Kirche wird. Die Sakramentalität betrifft nicht nur die Eheschließung, sondern gehört zum Ehebund als solchem. Auch im orientalischen Kirchenrecht kann aufgrund der Aussagen über die Noteheschließung, zu deren Gültigkeit kein Mitwirken eines Priesters erforderlich ist, nicht gesagt werden, die Sakramentalität ergebe sich aus der priesterlichen Segnung und somit aus dem liturgischen Ritus der Eheschließung. Das sakramentale Zeichen ist der Ehebund, das tatsächliche Eheleben kann und soll Zeugnis dafür sein. Im Gegensatz zur Entstehung des sakramentalen Zeichens ist für das Zeugnis der christliche Glaube konstitutiv. Das Zeichen weist aber auf das Zeugnis hin. Deshalb besteht die Notwendigkeit einer entsprechenden Ehecatechese vor und nach der Eheschließung.

Über den Sinn, bereits publizierte Artikel nochmals in einem Sammelband zu veröffentlichen, mag man geteilter Meinung sein. Im vorliegenden Fall erhält der Leser bzw. Käufer eine Zusammenstellung interessanter Aufsätze, die das kirchliche Lehramt in der behandelten Frage deutlich unterstützen. Im Gegensatz zu einer Monographie, die man aufgrund des Buchtitels erwartet, finden sich im vorliegenden Werk aber auch nicht wenige inhaltliche Wiederholungen, da die einzelnen Artikel ähnliche Themen oder das gleiche Thema in unterschiedlicher Perspektive behandeln. Mit anderen Worten: vermutlich hätten knapp 200 Seiten gereicht, um das auszusagen, was hier auf 468 Seiten abgedruckt ist. Etwas eigenartig ist, dass der Verf. selbst bei den in diesem Sammelband erstmals publizierten Teilen bei Verweisen auf die in diesem Buch auch abgedruckten Artikel nicht die Stellen im Buch angibt, sondern auf die ursprüngliche Publikation Bezug nimmt (z.B. S. 405 Anm. 3).

Markus WALSER, Vaduz



- 70. ROBINSON, Geoffrey, *Marriage, Divorce & Nullity. A Guide to the Annulment Process in the Catholic Church.* Foreword by Rev. Francis G. MORRISEY. Toronto: Novalis, Collegeville: The Liturgical Press 2000. 125 S., ISBN 2-89507-099-7.**

Das im Jahre 2000 erschienene, hier zu rezensierende Werk hat bereits viele Auflagen erlebt und dies, wie zu Beginn dieser Besprechung vorwegzunehmen erlaubt sei, völlig zu Recht. Das Buch wurde das erste Mal 1984, also unmittelbar nach dem Inkrafttreten des CIC/1983, in Australien publiziert; seit 1987 schlossen sich mehrere, textlich unveränderte amerikanische Auflagen an. Schon hieraus wird die große Wertschätzung erkennbar, der sich dieser pastoral motivierte Leitfaden aus der Feder eines praxisorientierten, im Dienst am ratsuchenden Menschen stehenden Kanonisten erfreut.

Der Autor amtierte von 1971-1983 als Offizial des *Church Tribunal of the State of New South Wales* in Australien. Die Anerkennung, die ROBINSON in der kanonistischen Zunft seiner Heimat genießt, bezeugt seine von 1976-1983 andauernde Tätigkeit als Präsident der Gesellschaft für kanonisches Recht in Australien und Neuseeland. 1984 empfing er die Bischofsweihe und ist seitdem als Auxiliarbischof der Diözese von Sydney in Dienst genommen.

ROBINSON beginnt seine Ausführungen mit einer Darstellung des biblischen Befundes dessen, was Ehe aus christlicher Perspektive wesentlich ausmacht. Die Zugehörigkeit der Ehe zur Schöpfungs- und Erlösungsordnung wird durch Aufweis des alttestamentlichen wie neutestamentlichen Kerygmas in ihren anthropologischen Bezügen für den Menschen heute fruchtbar gemacht. Es hat den Rezensenten beeindruckt, wie vortrefflich es dem Autoren gelingt, differenzierte biblisch-theologische Zusammenhänge in eine verständliche und eingängige Sprache zu gießen.

Im zweiten Kapitel kommt der Verfasser auf die Ursachen zu sprechen, die eine Ehe von innen heraus zerbrechen lassen können. Die Ausführungen des Autors in diesem Abschnitt sind lebensnah und sehr hilfreich für eine kritisch-konstruktive Sicht der Ehe in all ihren soziologisch-anthropologischen Bezügen. An dieser Stelle verdeutlicht ROBINSON z.B. sehr anschaulich die verschiedenen Mechanismen der Partnerwahl mit ihren zum Teil unbewussten aber nicht weniger bestimmenden Strebungen. Aufgebaut ist das Kapitel derart, dass jedes Thema mit einer übersichtlichen Einführung beginnt, der sich lebenssituative Fragen anschließen, die sich sowohl an Braut- als auch an Ehepaare richten. Genannt seien an dieser Stelle Fragen nach persönlichen Interessen, dem Thema ehelicher Nachkommenschaft, nach der Bedeutung des Glaubens im Leben der Partner, nach personaler Reife, Heiratsmotiven und Erwartungen an die Ehe, nach Kommunikationsweisen und -befähigungen, emotionaler Intimität, Sexualität, Vorstellungen hinsichtlich finanzieller Aspekte mit ihren lebensorganisatorischen Implikationen. Abschließend werden die Le-

ser fragend konfrontiert mit dem sozialen Gefüge ihrer jeweiligen Herkunftsfamilie. Die hier gestellten Fragen sind selbst für Personen, denen Mut zur Selbstkritik eigen ist, bisweilen unangenehm, aber auf jeden Fall sehr hilfreich, um über sich selbst und die eigenen Motivationen der Partnerwahl mit all ihren Lebensbezügen Klarheit zu erhalten. Dieses Kapitel lässt den Adressatenkreis des vorliegenden Buches deutlich werden: Es sind nicht nur diejenigen Menschen, die mit dem Ende ihrer Ehe konfrontiert sind, sondern nach Auffassung des Rezensenten gerade auch diejenigen, die sich auf dem Weg zur Ehe befinden. Doch auch für die Mitarbeiter kirchlicher Gerichte, die vorprozessuale Beratungen anbieten bzw. im Rahmen kanonischer Ehenichtigkeitsverfahren Interrogatorien zu erstellen oder Befragungen durchzuführen haben, erweist sich dieses Kapitel als große Hilfe, wenn es darum geht, den wirklichen Ehemillen der jeweiligen Partei zu explorieren.

Im dritten Kapitel stellt der Verfasser das kirchliche Eheverständnis mit seinen juristischen Schlussfolgerungen vor. Als erstes beschreibt ROBINSON die häufigsten exogenen Gründe für das Zerbrechen von Ehen. Der Autor schildert zunächst sehr eingängig und zuverlässig die sozio-ökonomischen Bedingungen von Heirat, Ehe und Familie im Laufe der Geschichte, um nachfolgend zu einer gegenwartsbezogenen, partnerschaftsorientiert-beratenden Einschätzung ehelicher Beziehung als eines Lebenskonzepts zu gelangen, das Selbstverwirklichung beschreibt als Gewährsein füreinander mit dem Ziel sowohl selbstverantwortlicher als auch notwendig gemeinschaftlicher Lebensgestaltung, was unter Umständen auch persönlichen Verzicht beinhaltet.

Im vierten Kapitel kommt der Verfasser auf das Thema Neuanfang nach erfolgter Scheidung zu sprechen. In diesem Zusammenhang werden zunächst die verschiedenen Phasen der Trauer vorgestellt. Durch diese Beleuchtung der vielfältigen belastenden Empfindungen Geschiedener wird nicht nur das Gefühl des Verstandenseins vermittelt, sondern Betroffene werden vielmehr darin bestärkt, ihr Leben anzunehmen und neu zu gestalten. Dieser Leserkreis wird durch ROBINSONS verständnisvolle Ausführungen ermutigt, sich von einer unter Umständen bestehenden Opferrolle bzw. derjenigen des lähmend Schuldverstrickten zu lösen hin zur selbstverantwortlichen Gestaltung des eigenen Lebens, was insbesondere die Übernahme von Verantwortung für eventuelle Kinder aus der zerbrochenen Ehe mit einschließt. Bei allem macht der Autor dem Leser begreiflich, dass Trennung und Scheidung als Lern- und damit auch als Entwicklungsprozess erkannt und genutzt werden können.

Im nachfolgenden fünften Kapitel erläutert Bischof ROBINSON die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe als unaufgebbare göttliche Weisung. In diesem Zusammenhang differenziert der Verfasser in für die Verkündigung hilfreicher Weise hinsichtlich des Bildbegriffs des die Eheleute zusammenfügenden Bandes: Da ist zum einen das Band des Gefühls, das auf Liebe, ge-

meinsamen Erfahrungen, dem Schaffen eines Heims sowie dem Großziehen gemeinsamer Kinder gründe. Zum anderen nennt der Autor das physische Band, das auf sexueller Vereinigung und dem Zusammenleben basiere. Darüber hinaus erwähnt der Verfasser das moralische Band, das auf dem Eheversprechen zu lebenslanger Verlässlichkeit und Ausschließlichkeit beruhe. Das spirituelle Band beinhalte die von Gott gesegnete und bewirkte eheliche Gemeinschaft. ROBINSON weist noch auf das rechtliche Band hin, denn die Ehe ist auch qualifiziert durch die Anerkennung der Lebensgemeinschaft des Paares und dessen rechtlichen Schutz durch die Gesellschaft. Schließlich wird das personale Band genannt, das die zuvor genannten verschiedenen Aspekte umschließe. ROBINSON stellt klar, dass einzelne dieser Bindungen zerbrechen können, so das physische Band und dasjenige des Gefühls, nicht jedoch die von Gott gestiftete Lebensbindung. Der Verfasser betont, dass es sich hierbei nicht um ein kirchliches Gesetz (angemessener wäre es wohl gewesen, von einem rein kirchlichen Gesetz zu sprechen), sondern vielmehr um ein von Christus vorgegebenes, nicht zur Disposition stehendes Glaubensgut der Kirche handelt, das in vortrefflicher Weise der *salus animarum* zu dienen vermag. Wenn Ehen zerbrechen, ist die Frage nach der persönlichen Schuld der Eheleute stets präsent. Diesen Umstand bagatellisiert der Verfasser keineswegs, stellt aber heraus, dass Verantwortung für eigenes Versagen zu übernehmen auch bedeutet, sich einem lebensgeschichtlich orientierten existentiellen Prozess zu stellen, der zu verdeutlichen vermag, dass eigenes Fehlverhalten zu Lasten der Ehepartner und der ihnen Anvertrauten oftmals auf Verstrickungen beruht, die durch den offenen und aufrichtigen Blick auf die persönliche Entwicklung mit ihren individuellen Prägungen aufgedeckt und bisweilen gelöst werden können.

Von hierher ist die Brücke geschlagen zum sechsten Kapitel, in dem das Eherecht der lateinischen Kirche mit seinen verschiedenen Ehenichtigkeitsgründen dargestellt wird. Dem aufmerksamen Leser wird spätestens in diesem Kapitel deutlich, dass es sich beim kanonischen Eherecht um ein geistlich ausgerichtetes Recht handelt, das vielfältige pastorale Aspekte impliziert. Als erstes unterstreicht der Verfasser die Zulässigkeit rechtmäßiger kirchenamtlicher Ehenichtigkeitserklärungen mit dem Hinweis darauf, dass das Gelingen oder das Scheitern von Ehen das öffentliche Wohl berührt. Daraufhin zeigt ROBINSON den Unterschied zwischen Feststellung einer Ehenichtigkeit und Ehescheidung auf. Dabei verdeutlicht der Autor nachvollziehbar, dass es sich beim kanonischen Ehenichtigkeitsverfahren um eine glaubwürdige Verkündigung der Kirche hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe handelt. Nachfolgend stellt ROBINSON überblicksartig die einzelnen trennenden Ehehindernisse, die Formvorschriften sowie die eheirritierenden Konsensmängel vor. Erwähnt sei an dieser Stelle eigens der Hinweis des Verfassers in diesem vor allem an Nichtfachleute gerichteten Ratgeber, wonach ein Ausschluss des *bonum coniugum*

die Ehenichtigkeit bewirkt. Im Zusammenhang mit der kursorischen Darstellung der Ehenichtigkeitsgründe betont der Verfasser, dass seine Erläuterungen naturgemäß das persönliche Beratungsgespräch mit kanonistischen Fachleuten nicht zu ersetzen vermögen.

Im letzten Kapitel antwortet der Verfasser knapp und deutlich auf Fragen, die dem kirchlichen Gerichtspersonal regelmäßig von Ratsuchenden gestellt werden. Der Duktus seiner Formulierungen ist getragen von anteilnehmendem Verständnis für die Anliegen der Fragenden und lässt bei aller Differenziertheit nichts an Deutlichkeit und Klarheit zu wünschen übrig. Die 60 Fragen und Antworten beziehen sich u.a. auf die Dauer eines Ehenichtigkeitsverfahrens, auf den Prozessverlauf, die Beteiligung der *pars conventa*, der Zeugen, die Rechtsfolgen einer Ehenichtigkeitserklärung und vieles andere mehr. Einfühlsam und dabei mit mutiger Konsequenz antwortet der Verfasser hier auch auf so manche reaktive Rationalisierung Betroffener auf das Angebot der Kirche, den eigenen Personenstand mit Hilfe eines kanonischen Ehenichtigkeitsverfahrens zu klären. Folgendes Beispiel sei als *pars pro toto* wiedergegeben. So beantwortet ROBINSON die Frage, ob es nicht besser sei, die eigene Vergangenheit hinter sich zu lassen, folgendermaßen: „Nur wenn Sie nicht in der Lage sind, sie (Ihre Vergangenheit) zu betrachten. Wenn wir unserer Vergangenheit ins Auge sehen, sind wir weitaus besser fähig, die Zukunft zu gestalten. Wenn wir sie (unsere Vergangenheit) nicht betrachten, begehen wir möglicherweise die gleichen Fehler noch einmal. Unsere Vergangenheit zu konfrontieren ist nicht einfach. Aber wenn es im rechten Geist geschieht, so hat sich dies für viele Menschen als eine äußerst hilfreiche Erfahrung erwiesen. Wenn Sie sich an ein Gericht in dieser Haltung wenden, dann können wir darauf hoffen, dass sie zufriedener gehen als Sie gekommen sind und sich in Zukunft zuversichtlicher fühlen“ (S. 106, Übersetzung des Rezensenten).

Schließlich bietet der Autor einen einladend-ermutigenden, dabei korrekten stichpunktartigen Überblick über die Prozessschritte des ordentlichen Ehenichtigkeitsverfahrens. Der Ehenichtigkeitsprozess aufgrund von Urkunden wird im vorliegenden Werk nicht erläutert.

Nachfolgend findet der Leser einige Endnoten, die ihn verweisen auf zitierte Quellen, vor allem auf das Apostolische Mahnschreiben JOHANNES PAULS II., *Familiaris Consortio*, auf eine Predigt des Papstes vom 28.1.1978 in Puebla, Mexiko, auf verschiedene einschlägige Texte des Alten und Neuen Testaments sowie auf weiterführende fachkanonistische Literatur zum ordentlichen Ehenichtigkeitsprozess.

Auf dem Hintergrund eigener richterlicher Erfahrung sei folgende persönliche Anregung gestattet. Da die verschiedenen Verfahren zur Auflösung der Ehe (päpstliche Auflösung einer geschlechtlich nicht vollzogenen Ehe, Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe durch päpstlichen Gnadenbescheid *in favorem*

*fidei* sowie Anwendung des *Privilegium Paulinum*) jedenfalls im deutschsprachigen Raum in der Gegenwart mehr und mehr an Bedeutung gewinnen, erscheint es – trotz der Beschränkung auf die Darstellung der Ehenichtigkeitsthematik im Buchtitel – hilfreich, auch diese Verfahren dem Leser kurz vorzustellen.

Dieser letztgenannte Hinweis soll jedoch in keiner Weise den herausragenden Wert der vorliegenden Publikation schmälern. Der Rezensent hat vielmehr beim Lesen dieser pastoral ausgerichteten Arbeit die Gewissheit erlangt, dass es Bischof Geoffrey ROBINSON mit dieser Abhandlung in beeindruckender Weise gelungen ist, eine kanonistisch zuverlässige und menschlich einfühlsame Hilfestellung vorzulegen. Die seelsorgerlich-kirchenrechtliche Kompetenz des Verfassers sowie sein reicher Erfahrungsschatz kommen dabei sowohl dem ratsuchenden Gläubigen, der sich zum ersten Mal mit dem Thema der kanonischen Ehenichtigkeitsprozesse beschäftigt, als auch den Brautleuten, die sich über ihre Heiratsmotive Klarheit verschaffen wollen als auch nicht zuletzt dem kirchlichen Gerichtspersonal zugute, das die Lehre der Kirche in der Frage der Ehenichtigkeit ihren Klienten zu vermitteln hat und das bei der Lektüre dieses beachtlichen Leitfadens so manchen Hinweis sowohl für die Erstellung eines wirklichkeitsnahen Interrogatoriums als auch für eine kompetent-empathische Gesprächsführung entdecken wird. Der Verfasser hat einen sehr nützlichen Ratgeber vorgelegt, dessen gelungene Hermeneutik manchen nicht-englischsprachigen Autor veranlassen möge, Ähnliches auch in seiner Muttersprache zu erarbeiten. Die vorliegende Veröffentlichung ist in jeder Hinsicht außerordentlich dienlich und kann auch dem deutschsprachigen Interessierten nur nachdrücklich empfohlen werden, vor allem, da sie die Dimension eigenständigen Nach- und Weiterdenkens eröffnet. Bischof ROBINSON gebührt für dieses sehr hilfreiche Werk vorbehaltlose Anerkennung und aufrichtiger Dank!

Karl-Heinz SELGE, Berlin

\* \* \*

**71. RÖSSLER, Andreas, *Evangelisch-Katholisch. Grundlagen, Gemeinsamkeiten, Unterschiede. (Quell Impulse)* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 173 S., ISBN 3-579-03347-6.**

Wie man an den Neuauflagen bewährter Werke bzw. den entsprechenden Neuerscheinungen sehen kann, scheint es in jüngster Zeit einen verstärkten Bedarf an Büchern zu geben, die auf knappem Raum und zugleich allgemein verständlich Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Kirchen, vor allem zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche, darstellen. Dies deutet auf ein Interesse an verlässlichen Informationen hin, das man nur begrüßen kann. Um so wichtiger ist es, dass diese Bücher bei aller Begrenztheit dennoch präzise und zugleich auf dem neuesten theologischen Stand argumen-

tieren, um so mitzuhelfen, dass die in den vergangenen Jahrzehnten gewachsenen ökumenischen Verständigungen immer mehr rezipiert werden.

Diesem Anliegen dient auch der vorliegende Band des bekannten evangelisch Theologen Andreas RÖSSLER. Sein (vor allem von Paul TILlich geprägter) Ansatz und sein Programm werden im Vorwort deutlich vorgestellt und dann in den einzelnen Kapiteln des Buches breit ausgeführt. RÖSSLER versteht die Unterscheidung zwischen „evangelisch“ und „katholisch“ in dreifacher Weise. Im *weitesten* Sinne meint sie zwei grundlegende Aspekte des christlichen Glaubens insgesamt, nämlich „das Bestimmte vom Evangelium her und die Einbettung in der einen weltweiten Kirche Jesu Christi“ (S. 10). Im *weiteren* Sinne bezeichnet sie zwei unterschiedliche, sich aber nicht ausschließende Akzente oder Grundhaltungen bei der Erfassung und Verbürgung der christlichen Wahrheit, je nachdem ob der einzelne Christ oder die Kirche im Vordergrund steht. Im *engeren* Sinne schließlich meint diese Unterscheidung zwei alternative Konfessionsfamilien, wobei RÖSSLER unter das Attribut „katholisch“ auch „die romfreien katholischen Kirchen“ (S. 10) fasst, d.h. auch die orthodoxen Kirchen (was nicht nur aus deren Perspektive fragwürdig sein dürfte). Dabei wird zurecht die Frage nach der Kirche als der entscheidende Differenzpunkt zwischen diesen beiden Konfessionsfamilien dargestellt. Das Buch endet mit einer Darstellung einer versöhnten Verschiedenheit als dem maßgeblichen und nach Auffassung des Verfassers auch möglichen Modell der Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels, ein Sachregister und ein Literaturverzeichnis, in dem man sich noch einige Standardwerke, wie etwa den Katholischen und den Evangelischen Erwachsenenkatechismus gewünscht hätte, runden das Buch ab und machen eine Orientierung leicht.

So interessant und eine Auseinandersetzung wert dieser weit ausholende Ansatz RÖSSLERS auch ist, so hat er doch zur Folge, dass manche wichtigen Aspekte, die man in einem solchen Buch erwarten würde, wie etwa die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Sakramenten, nur äußerst knapp genannt werden (vgl. S. 136) und so beispielsweise die Frage nach dem jeweiligen Eheverständnis (von den kirchenrechtlichen Fragen ganz abgesehen) nahezu ausfällt.

Als katholischer Christ liest man ein Buch, das von evangelischer Seite auch über die eigene Kirche informieren will, natürlich mit besonderem Interesse. Zum einen möchte man seinen eigenen Glauben so gut wie möglich dargestellt finden, zum anderen kann man anhand einer solchen Außenperspektive lernen, was evangelischen Christen an der katholischen Kirche auffällt und wie sehr es sich oft von der eigenen Wahrnehmung unterscheidet. In diesem Sinne ist RÖSSLERS Buch eine interessante Lektüre, gerade auch an den Punkten, an denen man als katholischer Christ Bedenken äußern oder auch deutlich wider-

sprechen muss. Zweifelsohne will RÖSSLER den katholischen Aspekt des Glaubens und dann auch die katholische Konfessionsfamilie möglichst sachlich darstellen. Andererseits spürt man seinen evangelischen Hintergrund und würde sich manche Äußerungen etwas differenzierter wünschen, so etwa zu dem von ihm besonders herausgearbeiteten Differenzpunkt der beiden Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils (vgl. S. 112-116). Wenn RÖSSLER neben dem Papstamt als römisch-katholisches Sondergut die Mariendogmen der Neuzeit, den Zölibat der Priester, die Transsubstantiationslehre und den Ablass nennt und diese Punkte dann alle mit dem katholischen Akzent auf der Kirche verbindet (vgl. S. 115f), dann tut man sich als Katholik doch sehr schwer, ausgerechnet und vornehmlich an diesen (theologisch zudem ganz unterschiedlich zu bewertenden!) Punkten das Spezifikum der eigenen Kirche zu erkennen. Hier scheint eher die reformationsgeschichtliche bzw. kontrovertheologische Sicht im Hintergrund zu stehen als die Wahrnehmung der gegenwärtigen katholischen Lehre. Dass die Auffassung von der Kirche als dem „*Christus prolongatus*“ (vgl. S. 124; 143; 147) als geltende römisch-katholische Lehre vorgestellt wird, sollte gerade angesichts der vorsichtigen Aussagen den II. Vatikanischen Konzils (die RÖSSLER selbst ausgiebig zitiert!) und angesichts der breiten katholischen Debatte um die Sakramentalität der Kirche heute nicht mehr so undifferenziert behauptet werden. Und schlichtweg falsch ist RÖSSLERS Aussage, mit der katholischen Lehre von der Transsubstantiation (die als Lehre von der „Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi“ durch den geweihten Priester theologisch unzureichend beschrieben ist!) sei die Lehre verbunden, Christus werde in der Messe „von neuem ‚geopfert‘“ (S. 136) – auch wenn er anschließend selbst darauf hinweist, dass die Frage nach dem Opfercharakter der Messe nicht mehr kirchentrennend sein muss.

In diesem Sinne regt RÖSSLERS Buch, auch und gerade da, wo man sich als Katholik unwohl fühlt oder widersprechen muss, zum Nachdenken darüber an, wie sehr das evangelische Bild der katholischen Kirche auch nach Jahrzehnten ökumenischer Annäherungen immer noch von Urteilen und Vorurteilen der vergangenen Jahrhunderte geprägt ist – und wie sehr dies wohl umgekehrt auch für die katholische Sicht auf die evangelische Kirche zutreffen dürfte.

Burkhard NEUMANN, Schlangen

\* \* \*

- 72. ROTAE ROMANAE TRIBUNAL, *Decreta selecta inter ea quae anno 1983 prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis edita*. Vol. I. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana 1996. 121 S., ISBN 88-209-2240-1.**

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um den ersten Band einer neuen Reihe, in welcher die Römische Rota neben der schon bekannten Reihe mit ihren Urteilen und somit vorwiegend materialrechtlichen Entscheidungen auch De-

krete zu mehr prozessrechtlichen und somit eher formellen Fragen publiziert (III-IV). Am Beginn der Publikation steht eine Liste mit allen 1983 ergangenen Dekreten, von denen aber ein Teil nicht abgedruckt ist. Dabei handelt es sich vorwiegend um die Verweigerung eines Bestätigungsdekrets in zweiter Instanz und die Anordnung eines ordentlichen zweitinstanzlichen Verfahrens. Allerdings ist kein Kriterium angegeben oder erkennbar, nach dem die Dekrete zur Publikation ausgewählt wurden. Nützlich ist die Tatsache, dass bei den einzelnen publizierten Dekreten am Schluss jeweils angegeben ist, mit welchem Urteil oder Prozessschritt das Verfahren endete, zu dem das entsprechende Dekret erlassen wurde.

Inhaltlich geht es auch bei einem großen Teil der abgedruckten Dekrete um die Verweigerung der Bestätigung eines erstinstanzlichen Urteils und den Verweis auf den ordentlichen Prozessweg. Oft wird dabei ein vorinstanzliches Urteil als inhaltlich zu wenig fundiert gerügt, sodass die moralische Sicherheit für ein positives Urteil nicht vorhanden sei. In der Beweiswürdigung geht die Rota hierbei bisweilen andere Wege als die Vorinstanz. In zwei Fällen wird ein Rekurs gegen ein Dekret, das die *novae causae propositio* gewährte, abgewiesen (S. 13-14, 85-87), zwei Mal wird die *novae causae propositio* abgelehnt (S. 24-27, 101-103), ein Mal gewährt (S. 44-47). In güterrechtlichen Streitverfahren wird ein Mal eine Nichtigkeitsbeschwerde abgewiesen (S. 20-21), ein Mal angenommen (S. 92-94), ein Mal eine Klageschrift wegen Unzuständigkeit abgewiesen (S. 22-23). Ein Dekret verweigert die Wiederaufnahme des Verfahrens, weil der Klagepunkt keine Ehenichtigkeit beinhaltet (S. 28-30), ein anderes die Zulassung neuer Zeugen, weil kein widerrechtlicher Prozesseingriff bestehe (S. 34-39). Im weiteren werden Nichtigkeitsbeschwerden gegen Urteile oder Dekrete sowie eine damit verbundene Inkompetenzeinrede abgelehnt (S. 40-43, 60-66, 110-112). Zwei Mal wird eine Beschwerde gegen ein Bestätigungsdekret abgelehnt (S. 48-53, 95-100), ein Mal angenommen (S. 116-117). Positiv beschieden wird ein Rekurs gegen die Geheimhaltung des Namens und der Aussage eines Zeugen (S. 72-75), abgelehnt das Klagerecht eines 1982 apostatisch gewordenen Katholiken (S. 76-82). In vier Dekreten wird ein in einem früheren Urteil aufgestelltes Eheverbot aufgehoben (S. 83-84, 88-89, 90-91, 104-107). Den Schluss bildet ein Stichwortverzeichnis (S. 119-121).

Markus WALSER, Vaduz

\* \* \*

73. SALACHAS, Dimitrios, *Il magistero e l'evangelizzazione dei popoli nei Codici latino e orientale: Studio teologico-giuridico*. Bologna: Edizioni Dehoniane 2001. 334 S., ISBN 8810408764.

Der Verf. ist griechisch-katholischer Priester und gehört zum Klerus des Apostolischen Exarchats Athen. Seit vielen Jahren lehrt er an verschiedenen römi-



schen Universitäten (Urbaniana, Gregoriana, Angelicum, Päpstl. Orientalisches Institut) west- und ostkirchliches Recht. Gleichzeitig ist er Konsultor der Kongregation für die Ostkirchen, Referendar der Signatura Apostolica, Konsultor der katholischen Bischofskonferenz Griechenlands und Mitglied der Gemeinsamen Katholisch-Orthodoxen Theologischen Dialogkommission. Nachdem er seit 1992 eine Reihe von Büchern zu den post-Vaticanum II-Kodifikationen über die christliche Initiation (1992), die kanonischen Institutionen der katholischen Ostkirchen (kirchliche Strukturen nach dem CCEO, 1993), das Sakrament der Ehe nach dem CCEO (1994), das Kirchenrecht der Ostkirchen im ersten Jahrtausend (1997) und die Theologie und Disziplin der Sakramente in den beiden von Papst JOHANNES PAUL II. promulgierten Codices (1999) – alle in italienischer Sprache – veröffentlicht hat, legt er hier eine theologisch-juridische Studie über das Lehramt der Kirche und die Evangelisierung der Völker vor, in der er wiederum die Aussagen des CIC und des CCEO miteinander vergleicht. Seinem Kommentarwerk geht eine umfangreiche, sehr nützliche Einführung in zehn Abschnitten voraus: Hierin beschreibt er den Titel, die Terminologie und die einleitenden Canones, das aus dem Wesen der Kirche erwachsene Recht und die Verpflichtung der Kirche, das Evangelium allen Völkern zu verkünden, das Recht und die Pflicht der Menschen auf die Wahrheit über Gott und die Kirche, das aktive Subjekt des authentischen Lehramts der Kirche, das Objekt des göttlichen und katholischen Glaubens, die Verfehlungen gegen das Lehramt der Kirche (Häresie, Apostasie, Schisma), die religiöse Anhänglichkeit an die Lehre der Kirche, die Bischöfe als authentische Lehrer des Glaubens, die Beobachtung der Konstitutionen und Dekrete der kirchlichen Autorität über den Glauben, die ökumenische Bewegung innerhalb der Ausübung der Unterweisung der Kirche. Das Thema des Werkes wird in fünf umfangreichen Kapiteln, die der Verfasser *Titel (titoli)* nennt, auf den Seiten 55-299 behandelt. Die übrigen Seiten dienen der umfangreichen Bibliographie, dem Autoren- und dem Sachregister.

Titel I betrifft den Dienst am Wort Gottes als eine der fundamentalen Aufgaben sowohl der Universalkirche als auch der Kirchen *sui iuris* und der Partikularkirchen. Zunächst beschreibt der Verf. die Rolle der Presbyter, der Pfarrer und Diakone, der Ordensleute als Zeugen der Verkündigung der Frohbotschaft, die Teilhabe der Laien am *munus docendi*, das Fundament des Dienstes am Wort Gottes, die für die Verkündigung der christlichen Lehre vorhandenen Mittel. Bereits in diesem Teil des Werkes von SALACHAS wird die Methode deutlich, der er in seinem Werke folgt. Zunächst zitiert er den Text der entsprechenden Canones des *Codex Iuris Canonici* (CIC) und des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO); im Anschluss daran fügt er seinen theologischen und kanonistischen Kommentar an. So weiß der Leser sehr schnell, ob es in beiden Codices einen äquivalenten Canon gibt oder nicht (z.B. hat c. 754 CIC keine Entsprechung im CCEO), oder welcher Fortschritt

in der Formulierung in der Zeit zwischen der Promulgierung des CIC (1983) und dem CCEO (1990) durch den Gesetzgeber erzielt worden ist (vgl. c. 751 CIC und cc. 1436 und 1437 CCEO). C. 625 CCEO, der keine Entsprechung im CIC hat, hebt die ökumenische Dimension der katechetischen Unterweisung hervor. Dabei berücksichtigt Salachas auch jüngere Dokumente wie beispielsweise die zwischen den katholischen und den orthodoxen Patriarchen des Nahen Ostens 1996 erreichte Übereinkunft einer „gemeinsamen Katechese“ für die Schüler beider Bekenntnisse. Als Frucht der Zusammenarbeit von katholischen und orthodoxen Fachleuten wird auch das 1997 in L'viv (Ukraine) veröffentlichte Lehrbuch „Christliche Ethik“ erwähnt.

Der Titel II behandelt die Missionstätigkeit der Kirche. Cc. 781-792 CIC entsprechen weitgehend cc. 584-594 CCEO. Obgleich einige Canones des CIC in den erwähnten Canones des CCEO keine Entsprechung haben, ist ihr Inhalt an anderer Stelle zu finden. Wir richten die Aufmerksamkeit des Lesers besonders auf SALACHAS' *Allgemeine Grundzüge für die Erarbeitung eines Missionsrechtes* (Lineamenti generali per l'elaborazione di un diritto missionario), die auch die Frage von Eheschließungen zwischen Katholiken und ungetauften Personen in Missionsgebieten berühren. Unter Bezugnahme auf cc. 1086, 1125, 1126 CIC und das Paulinische Privileg (cc. 1143, 1147, 1150 CIC) ist der Verf. der Überzeugung, dass eine Dispens vom Hindernis der *disparitas cultus* nicht leicht gegeben werden sollte, es sei denn in außergewöhnlichen Fällen, wenn begründeter Weise die Gewissheit besteht, dass die in c. 1125 formulierten Bedingungen erfüllt werden. Dasselbe gilt bei der Anwendung des Paulinischen Privilegs. Die Ortsordinarien sollten dort, wo die „*implantatio Ecclesiae nondum radicata est et Ecclesiae novellae quae nondum maturitatem consecutae atque non plene constitutae sunt*“, einem getauften Partner nicht gestatten, eine neue Ehe mit einem nichtgetauften Partner einzugehen (Nr. 11, S. 172).

Dankbar hervorzuheben ist in diesem Teil auch das, was der Verf. im Anhang über „Das Recht und die Pflicht der orientalischen katholischen Kirchen zur Evangelisierung *ad gentes*“ zu sagen hat sowie über die angebotenen „Orientierungen, jeder orientalischen Kirche das Recht zur Evangelisierung gemäß ihrem eigenen rituellen Erbe zu versichern“. Der Inhalt der sich auf die Aussagen des Vaticanum II und der römischen Oberhirten stützenden rechtlichen Bestimmungen auf diesem Gebiet ist ja weitgehend eine *terra incognita*, nicht allein bei römisch-katholischen Autoritäten, sondern sogar bei ostkirchlichen Hierarchen und Oberen von Ordensgemeinschaften, deren Mitglieder in der Seelsorge oder in der Mission außerhalb des Territoriums ihrer eigenen Kirche *sui iuris* tätig sind. Mit Recht sagt darum SALACHAS: „Es obliegt dem Apostolischen Stuhl, den lateinischen Episkopat in Missionsgebieten davon in Kenntnis zu setzen, dass die orientalischen Ordensleute, die dort arbeiten, das *Recht*

und die Pflicht haben, das Werk der Evangelisierung gemäß ihrem eigenen Ritus und Erbe zu tun“ (S. 188).

Titel III handelt über die „Katholische Erziehung“ (CIC Buch III = CCEO Tit. XV, Kap. III). Es geht hier um die Schulen, Universitäten und andere Institute höherer Bildung, kirchliche Universitäten und Fakultäten. Im Titel IV werden die rechtlichen Vorschriften bezüglich der sozialen Kommunikationsmittel untersucht. Titel V betrifft das Bekenntnis des Glaubens, wie es seit 1989 für alle, die am *magisterium Ecclesiae* beteiligt sind, Geltung hat.

Wir wünschen dem Buch den ihm zustehenden Erfolg sowohl bei Studierenden als auch bei allen, die in der Kirche mit Autorität das *munus docendi* ausüben.

Johannes MADEY, Paderborn

\* \* \*

**74. SANDERS, Frank, *Die rein kirchliche Trauung ohne zivilrechtliche Wirkung. Eine kanonistische Reflexion zu einem langwährenden pastoralen Problem aufgrund von § 67 Personenstandsgesetz.* (MKCIC, Beiheft 32) Essen: Ludgerus 2001. IV u. 126 S., ISBN 3-87497-239-9.**

Diesem Buch liegt eine an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. Heinrich J.F. REINHARDT angefertigte Lizentiats-Dissertation zugrunde. Der Autor, Diplomtheologe Lic.iur.can Frank SANDERS ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kanonisches Recht der genannten Universität. Die Arbeit behandelt ein Thema, das, wenngleich es in den letzten Jahren an Brisanz verloren hat, in der pastoralen Praxis nach wie vor von Bedeutung ist, nämlich das im Spannungsfeld kirchliche Ehe – Zivilehe zu sehende Verbot der kirchlichen Voraustrauung, das im System der obligatorischen Ziviltrauung in Deutschland und einigen anderen europäischen Ländern besteht bzw. bestanden hat.

Der Autor hat seine These in 2 Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel befasst sich mit § 67 des deutschen Personenstandsgesetzes in seiner derzeitigen Gestalt und mit der Genese dieser Norm. Das zweite Kapitel zeigt verschiedene in der pastoralen Praxis im Umgang mit dem Voraustrauungsverbot beschrittene Wege auf. Das Buch ist mit einem Abkürzungsverzeichnis, einem Quellen- und Literaturverzeichnis ausgestattet. Im Anhang werden zwei Schreiben wiedergegeben, die Licht auf die Entwicklung der zur Besprechung stehenden Ehevorschriften und auf den Umgang mit diesen werfen.

Das Voraustrauungsverbot ist, wie gesagt, im Zusammenhang mit der Einführung der obligatorischen Zivilehe zu sehen und so bietet das erste Kapitel („Genese des Voraustrauungsverbotes“) einen geschichtlichen Überblick, der

von der Einführung der Zivilehe in Holland (1580) bis herauf zur 1957 erfolgten Änderung des deutschen Personenstandsgesetzes führt.

Die soziale und geistige Entwicklung, die im Liberalismus und beginnenden Sozialismus die alten religiösen Bindungen auch im Bereich des Eherechts zu beseitigen strebte, hat die Zivilehe gefördert. Staatliche Notwendigkeiten, vor allem in der Mischehenfrage, kamen der Forderung des Zeitgeistes nach einer staatlichen Ehegesetzgebung entgegen. So hat auch das neuerstandene Deutsche Reich im Personenstandsgesetz von 1875 – wie schon viele Jahrzehnte vorher Frankreich – die obligatorische Zivilehe und das Voraustrauungsverbot eingeführt. Es war die Zeit des Kulturkampfes. Der Gesetzgeber war sich dessen bewusst, dass viele nicht die Zivilehe sondern die kirchliche Trauung als den eigentlichen Eheschließungsakt betrachten. Man wollte durch das Voraustrauungsverbot, das zudem mit Strafbestimmungen ausgestattet wurde, das Gewicht der zivilen Trauung unterstreichen. Angestrebt wurde, dass für den Heiratswilligen kein Weg an der Zivilehe vorbeiführt.

Es gab nur gewisse Milderungen, insofern als bei Todesgefahr – und im Laufe der weiteren Rechtsentwicklung (Reichskonkordat) auch im Falle eines schweren sittlichen Notstandes – die Bestrafung nicht eintrat. 1956 gab es einen Notenwechsel mit dem Hl. Stuhl, nach welchem wirtschaftliche Nachteile (Rentenkonkubinat) nicht als schwerer sittlicher Notstand im Sinne der obgenannten Bestimmungen anzusehen sind. Das die Rechtslage bis heute bestimmende Personenstandsänderungsgesetz 1957 hielt zwar am Voraustrauungsverbot fest, doch versteht sich die Übertretung desselben von da an nur mehr als Ordnungswidrigkeit. Es handelt sich um eine „lex imperfecta“. Die Strafbestimmung ist weggefallen.

Das Voraustrauungsverbot ist mit den oben angedeuteten Einschränkungen (Todesgefahr, schwerer sittlicher Notstand) konkordatarisch verankert. So hat die Kirche in Deutschland das Verbot – ungeachtet des Wegfalles der Strafbarkeit – auch nach 1957 weiter als Richtschnur betrachtet.

Im 2. Kapitel, das der Frage des pastoralen Umganges mit dem Verbot der Voraustrauung gewidmet ist, steht naturgemäß die Situation derer, die sich mit der kirchlichen Trauung begnügen wollen, im Vordergrund. Für die, die nach einer Ehe, die kirchlich geordnet ist, streben, aber – beispielsweise, um den Verlust von Rentenansprüchen zu vermeiden, – vor dem Staat als nicht verheiratet gelten wollen, stellt sich die Frage, ob dieses Ziel durch eine kirchliche Trauung im Ausland oder durch eine Noteheschließung erreicht werden kann. Was den zuerst angesprochenen Punkt betrifft, so untersucht SANDERS die Situation in den an Deutschland angrenzenden Ländern und auf der von Deutschen als Urlaubsland stark frequentierten Insel Mallorca.

Er geht mit unterschiedlicher Ausführlichkeit auf die für sein Thema maßgeblichen gesetzlichen Regelungen der einzelnen Länder und zum Teil auch auf die Entwicklung, die zur nunmehr geltenden Rechtslage führte, ein. Ein Ausweichen auf Länder, in denen das Gesetz der obligatorischen Zivilehe verbunden mit einem mit Strafbestimmungen ausgestatteten Voraustrauungsverbot gilt, wie Belgien, Frankreich, Luxemburg, die Niederlande oder die Schweiz, ist nicht zielführend.

Was die anderen Länder betrifft, ist zu beachten, dass nach deutschem Recht bei der Eheschließung im Ausland für die Eheschließungsform die Normen des betreffenden Landes maßgeblich sind. Im Falle der Heirat in einem Lande, in dem der Staat die kirchliche Eheschließung als auch für seinen Rechtsbereich ehebegründend anerkennt, treten mit der kirchlichen Eheschließung auch die im staatlichen Recht vorgesehenen Rechtsfolgen ein. Dies wäre in Dänemark, Tschechien oder Spanien (Mallorca) der Fall. Mit dem Eintritt der staatlichen Rechtsfolgen der Eheschließung wäre aber gerade das nicht erreicht, was durch die Heirat im Ausland angepeilt wird. Wenn man dies im Auge behält, dann kommen für das Ausweichen ins Ausland unter den Nachbarländern Deutschlands Polen und Österreich in Frage.

Polen zählt zu den Ländern mit fakultativer Zivilehe, doch entfaltet nach polnischem Recht die kirchliche Trauung nur dann Rechtswirkungen im staatlichen Bereich, wenn die Brautleute dies ausdrücklich erklären.

In Österreich ist die Zwangszivilehe und das Voraustrauungsverbot erst nach dem Einmarsch der deutschen Truppen (1938) eingeführt worden. Diese Vorschriften blieben nach der Befreiung Österreichs (1945) zunächst in Kraft. 1955 hat der Verfassungsgerichtshof § 67 des Personanstandsgesetzes und damit das Voraustrauungsverbot als der verfassungsrechtlich gewährleisteten freien Religionsausübung widerstreitend aufgehoben, so dass in Österreich zwar das Gesetz der obligatorischen Zivilehe aber kein Voraustrauungsverbot besteht. Folglich ist eine kirchliche Trauung ohne vorausgehenden standesamtlichen Akt ohne staatliche Straffolgen möglich und die kirchlichen Stellen sind auch bei Vorliegen entsprechender Gründe zur Eheassistenz bereit. Eingehend schildert SANDERS die Situation in Österreich, dem beim sogenannten „Eheschließungstourismus“ die Hauptbedeutung zukommt. Er bringt auch diözesane Vorschriften, die den kirchlichen Umgang mit der hier besprochenen Frage beleuchten.

Die Auseinandersetzung mit der Entstehung des derzeit in Österreich geltenden Eheschließungsrechtes zeigt, dass die ursprünglich gleiche Vorschrift trotz ähnlicher Verfassungsbestimmungen über die Religionsfreiheit in verschiedenen Ländern ein unterschiedliches Schicksal erleiden kann. So ist es verständlich, dass der Autor noch einen Titel über die Frage der Verfassungsgemäßheit des Voraustrauungsverbotes in Deutschland anfügt. Er zeigt die Bedenken auf,

die angesichts der Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit gegen das genannte Verbot bestehen.

Zuletzt geht er noch auf die Noteheschließung als Institution des katholischen Kirchenrechtes ein, die sich im von ihm behandelten Rechtsbereich als Ausweg erweisen kann. Seit Einführung der Formpflicht, die die Ehe als Sakrament vor Missbrauch schützen sollte, hatte es sich immer wieder gezeigt, dass unter bestimmten Umständen heiratswillige Personen die von der Kirche vorgeschriebene Eheschließungsform nicht einhalten konnten. Wenn auch schon in der vorausliegenden Zeit viele Kanonisten den Grundsatz vertraten, „nulla est obligatio observandi formam, quae sit impossibilis ...“, so wurde doch mit dem Dekret *Ne temere* (2.8.1907) die außerordentliche Eheschließungsform für besondere Not- und Ausnahmesituationen beinahe universalrechtlich fixiert und gesetzlich verankert, bis sie schließlich – mit kleinen Modifikationen – in den Codex von 1917 Eingang fand. In diesem Zusammenhang setzt sich SANDERS ausführlich mit in der einschlägigen deutschen Literatur zitierten römischen Entscheidungen (insbes. mit der Entscheidung der Sakramentenkongregation vom 24. April 1955) und dem oben erwähnten diplomatischen Notenwechsel vom 16./17. Juli 1954 – es müsste wohl heißen 1956 – auseinander. Jedenfalls kann man aus diesen Akten nicht ableiten, dass eine Noteheschließung, die die Heiratswilligen zur Vermeidung der mit der Ziviltrauung verbundenen finanziellen (rentenmäßigen) Nachteile vornehmen, ungültig ist. Aber der kirchliche Vertragspartner des Reichskonkordates hat sich, wie oben geschildert, dem Staat gegenüber zur Position bekannt, dass finanzieller Nachteil keinen Ausnahmegrund von der obligatorischen Zivilehe darstellt. Dessenungeachtet kommt der Autor im Zuge seiner Überlegungen zur Überzeugung, dass in einer Reihe von Fällen nicht nur die kirchliche Trauung im Ausland sondern auch die Vornahme einer Noteheschließung in Deutschland erwägenswert erscheint.

Im Ausblick weist SANDERS auf Überlegungen betreffend die Abschaffung des staatlichen Voraustrauungsverbotes hin. Während die Evangelische Kirchenleitung gegenüber Bestrebungen dieser Art grosse Zurückhaltung zeigt – in der Schweiz gibt es sogar eine ablehnende Stellungnahme – steht die katholische Kirche einer solchen Abschaffung positiv gegenüber. Sie versteht die kirchliche Trauung als den eigentlich entscheidenden Eheschließungsakt, so dass ihr nicht nur der Wegfall des Voraustrauungsverbotes sondern die Einführung der fakultativen Zivilehe als die angemessene Lösung erscheint. Freilich würden sich in einem solchen Fall an den kirchlichen Trauungsakt die zivilen Rechtsfolgen der Eheschließung knüpfen und es wäre das Problem, das im Zentrum der Arbeit von SANDERS steht, nur gelöst, wenn die Möglichkeit bestünde, den Eintritt der zivilen Rechtsfolgen von der Meldung der kirchlichen Eheschließung an die staatlichen Stellen abhängig zu machen. Auf diese Frage geht der

Autor nicht weiter ein. Allerdings ist mit einer Änderung des Voraustrauungsverbot in Deutschland in nächster Zeit nicht zu rechnen. so dass die in diesem Buch vorgelegten Ausweichmöglichkeiten noch für einige Zeit aktuell bleiben werden.

Abschließend kann gesagt werden, dass die These von SANDERS einen guten Einblick in den behandelten Fragenkreis gewährt.

Hugo SCHWENDENWEIN, Graz

\* \* \*

**75. SASTRE SANTOS, Eutimio, *Manual de archivos: el sistema archivístico diocesano: archivos de la curia y archivos parroquiales*. Madrid: Anabad 1999. 199 S., ISBN 84-88716-30-3.**

SASTRE SANTOS, Claretiner, ist Professor der kirchenrechtlichen Fakultät der Pontificia Universitas Urbaniana in Rom. Hier legt er ein Handbuch über die Führung von Archiven im Bereich einer Diözese vor. Er gliedert sein Werk in 3 Teile, die jeweils wiederum in Kapitel mit durchlaufender Nummerierung unterteilt sind: *Teil I. Das Warum des Archivs, der Archivistik und des Archivars*. 1. Das Archiv – administratives und historisches Gedächtnis der Leitung einer Institution (S. 29-45). 2. Die Archivistik – Wissenschaft von der Führung des Archivs (S. 47-63). 3. Die kirchlichen Archive im Dienst des diözesanen Archivsystems (S. 65-78). *Teil II. Das Wie der Verwaltung des Archivmaterials im Rahmen des diözesanen Archivsystems*. 4. Die technische Vorbereitung der Aufnahme und Verwaltung des Archivmaterials (S. 83-98). 5. Die Verwaltung der Neueingänge und der Altbestände im Rahmen des diözesanen Archivsystems (S. 99-115). 6. Die Registrierung, das Register und der Dienst am Archivmaterial (S. 117-131). *Teil III. Der physische und rechtliche Schutz des Archivmaterials im Rahmen des diözesanen Archivsystems*. 7. Der physische Schutz des Archivs – Raum und Aufbewahrungsbedingungen für das Archivmaterial (S. 138-144). 8. Der rechtliche Schutz des administrativen Archivs – Instrument einer guten kirchlichen Leitung (S. 145-157). 9. Der rechtliche Schutz des historischen Archivs – Teil des kulturellen Erbes der Kirche (S. 159-173). Ein bibliografischer (S. 175-177) und ein dokumentarischer Anhang (S. 179-187), ein archivistisches Vocabularium (S. 189-193) sowie ein juristischer Index (S. 194-199) runden das Werk ab.

Das Handbuch informiert eingehend und detailliert über die konkrete Führung der Archive. Darüber hinaus aber hat es sich zum Ziel gesetzt, wissenschaftlich die Sicht der Kirche von ihren Archiven in der Geschichte und in der Gegenwart herauszuarbeiten. Dafür musste sehr viel historisches und aktuelles Dokumentationsmaterial herangezogen werden. Das Handbuch gewinnt dadurch wesentlich an Tiefe und Gewicht. Der dokumentarische Anhang weist

grundlegende kirchliche Dokumente zum Archivwesen aus einem Zeitraum von 1377 bis 1998 auf. Es handelt sich somit nicht um ein Handbuch zum Archivwesen im herkömmlichen Sinne, um eine lediglich praktische Anleitung zur Archivtätigkeit, sondern um weit mehr, um eine Erforschung der Bedeutung, die die Kirche im Laufe der Geschichte ihren Archiven zugemessen hat und in der Gegenwart zumeist.

Da die Kirche gerade in den letzten Jahren zahlreiche wegweisende Dokumente zur Erhaltung ihres kulturellen Erbes herausgegeben hat, stellt die Studie von SASTRE SANTOS eine wertvolle Vertiefung dieser Dokumente dar.

Heinz-Meinolf STAMM, Rom

\* \* \*

- 76. SCHMALZL, Klaus, *Scheidungs-Trauma und Kanonische Ehefähigkeit: Der Einfluss der Scheidung der Eltern auf die spätere Bindungs- und Eheführungsfähigkeit ihrer Kinder.* (MKCIC, Beiheft 25) Essen: Ludgerus 2000. 154 S., ISBN 3-87497-231-3.**

Scheidung ist keine „normale“ Erfahrung, nur weil viele Menschen mit ihr konfrontiert werden, sondern in aller Regel ein ernstzunehmendes Unglück. Ihre Folgen sind oft nicht absehbar, sei es in Bezug auf die geschiedenen Gatten und das Gelingen einer neuen Beziehung, sei es in Bezug auf die Kinder. Langzeitstudien belegen, dass das Zerbrechen einer Ehe zu den häufigsten psychosozialen Gesundheitsrisiken gehört. Nicht nur akute körperliche und seelische Erkrankungen, sondern auch Langzeitfolgen können für die unmittelbar Betroffenen aus einer Scheidung erwachsen, die sich über die Kinder und Jugendlichen bis in die nachfolgende Generation hinein verästeln. Gesteigerte Unruhe, Konzentrationslosigkeit und Aggressivität können mit elterlichen Beziehungskrisen zusammenhängen, ja Scheidungskinder haben sogar eine um vier Jahre geringere Lebenserwartung als Kinder aus stabilen Familien. Ca. ein Drittel der Kinder und Jugendlichen tragen aufgrund des Zerbrechens der Ehe ihrer Eltern eine schwere Hypothek für ein gelingendes Leben mit sich.

Die Kenntnis dieses Hintergrunds und eigene Erfahrungen im Berufsalltag motivierten Klaus SCHMALZL wohl – er ist als Eheberater und Diözesanrichter in der Diözese Würzburg tätig – zu der vorliegenden Lizentiatsarbeit, mit der er das Studium des Kanonischen Rechts an der Universität Münster abschloss. Dabei hat er nicht – wie der Untertitel verrät – die Beeinträchtigungen im Auge, welche die Partner selbst durch das Scheitern ihrer Ehe davontragen können, sondern die der Kinder und Jugendlichen, die das Trauma der Ehescheidung ihrer Eltern erleben mussten. SCHMALZL fragt nach den Auswirkungen dieses Ereignisses auf deren Bindungs- und Eheführungsfähigkeit im Hinblick auf c. 1095, 3 CIC.



Die Arbeit gliedert sich in zwei große Teile, einen sozial-psychologischen und einen kanonistischen. Ein zweiseitiges Abkürzungs- (S. 147-148) sowie ein nach Psychologie und Kanonistik getrenntes Literaturverzeichnis (S. 149-154) beschließen die Arbeit.

Im ersten Hauptteil (S. 11-86) beschreibt der Verfasser zunächst die Scheidung als prozesshaftes Geschehen, das unterschiedliche Reaktionen bei den Partnern und den Kindern hervorruft. Schon die Einteilung in fünf Kategorien von Scheidungen signalisiert, dass in der Praxis keineswegs eine Situation der anderen gleicht und folglich auch die Auswirkungen einer Scheidung auf die Betroffenen unterschiedlich ausfallen. In einem zweiten Kapitel (S. 23-86) untersucht SCHMALZL eingehend die Scheidungsfolgen für Kinder und Jugendliche. Der Autor rezipiert dabei die empirischen Erkenntnisse der Arbeiten von Judith WALLERSTEIN und Helmuth FIGDOR, zweier Protagonisten der psychologischen Forschung zu den Spätfolgen von Scheidung. Diese Pioniere haben in Langzeitstudien den überproportional hohen Anteil der Ehen von erwachsenen Scheidungskindern festgestellt, die ebenfalls in Scheidung enden, was von deren Bindungsangst herrühre (S. 76). Weitere Scheidungsfolgen sind u.a. der „Verlust der Fähigkeit zur Selbst-Regulation“ in kognitiver, affektiver und biologischer Hinsicht, die Erschütterung des Vertrauens in die Verlässlichkeit von Menschen, schleichende Verlustängste und Verlassenheitsgefühle sowie das als Krankheit anerkannte Post-Traumatische-Stress-Syndrom (in Form psychischer Neurotisierungen wie Angstsyndromen, affektiven und depressiven Störungen, Schlafstörungen, Schuldgefühlen, Überforderung des Partners, sexuelle Störungen). SCHMALZL konstatiert zu Recht, dass alle psychischen Störungen auf der Basis des Scheidungs-Traumas um das Urvertrauen kreisen, um den Zusammenhang von Autonomie und Hingabefähigkeit als den beiden Polen, „die von fundamentaler Bedeutung für die Entwicklung der eigenen Liebesfähigkeit sind und damit auch für das Gelingen von Liebesbeziehungen“ (S. 66).

Im zweiten Teil der Arbeit nimmt SCHMALZL den Dialog der Kanonistik mit der Psychologie auf. Er geht der Frage nach, ob die in Teil 1 seiner Studie aufbereiteten Symptomaten des Scheidungs-Traumas eine Eheführungsunfähigkeit nach c. 1095, 3 CIC bewirken können. In der Einleitung dieses Teils stellt der Autor klar, dass mögliche Störungen eines im Zusammenhang mit der elterlichen Trennung erlittenen Scheidungstraumas auch eine Eheunfähigkeit nach c. 1095, 2 CIC bewirken können. Die Begrenzung seiner Untersuchung auf c. 1095, 3 CIC entspricht jedoch dem Fokus der Arbeit und ist auch sachlich gerechtfertigt, insofern rechtlich relevante Folgen aus dem Scheidungstrauma sich wohl eher im Hinblick auf eine Unfähigkeit zur adäquaten Eheführung zeitigen denn im Hinblick auf ein Fehlen des Urteilsvermögens.

Nach einer kurzen Aufbereitung der rechtsdogmatischen Grundlagen des c. 1095, 3 CIC (S. 95) interpretiert SCHMALZL die Tatbestandsmerkmale des genannten Kanons und rundet den zweiten Hauptteil seiner Arbeit mit dem Entwurf eines In-Iure-Teils ab (S. 135-144). Bei der Explizierung der Tatbestandsmerkmale nehmen die *obligationes matrimonii essentiales* weiten Raum ein. Hier setzt sich der Verfasser mit der Position des Rotarichters Cormac BURKE (S. 107-115) auseinander, die dieser in verschiedenen Aufsätzen und Rotaentscheidungen vertreten hat. Da letztere in der kanonistischen Literatur noch wenig aufgearbeitet erscheint, soll darauf folgend näher eingegangen werden.

Nach BURKE reduzieren sich die am Konsensobjekt des gegenseitigen Sich-Schenkens und -Annehmens des c. 1057 § 2 CIC orientierten Inhalte der „wesentlichen ehelichen Pflichten“ auf die traditionellen drei augustinischen *bona* der Ausschließlichkeit, Dauerhaftigkeit und Nachkommenschaft. Alles, was in der neuen Begrifflichkeit des c. 1057 § 2 CIC und der Umschreibung der Ehe in c. 1055 § 1 CIC umrissen ist, wird in den Augen BURKES durch die drei genannten *bona* näher bestimmt. Für die Nachkommenschaft führt er dabei den neuen Begriff „Prokreativität“ ein, den er sogar den beiden anderen *bona* vorordnet.

SCHMALZL hinterfragt die Position des Rotauditors und verwirft sie mit Recht (S. 112-115). Denn schon rein optisch ist aus dem Drei-Bona-Schema als strukturellen Gliederungsmoment des CIC/1917 im geltenden Gesetzbuch der lateinischen Kirche ein Quartett geworden. Als vierte Eckgröße der Ehe wird im CIC von 1983 der Ausrichtung auf Nachkommenschaft das *bonum coniugum* vorangestellt. Dahinter verbirgt sich ein Paradigmenwechsel, es wird nicht nur alter Wein in neue Schläuche gegossen, wie BURKE behauptet. Also keinesfalls nur eine „Verschiebung in Nuancen“, sondern ein echter „Umbruch in der kirchlichen Ehelehre“ (S. 145). Die rechtliche Füllung des *bonum coniugum* hat freilich die Kanonistik und Judikatur noch nicht mit durchschlagendem Erfolg geleistet. Insofern ist der Stachel im Fleisch durch BURKE trotz mancher erfolgversprechender Ansätze – im deutschen Sprachraum vor allem durch Norbert LÜDECKE und Klaus LÜDICKE – noch nicht gezogen.

Nach dem knappen Verweis auf neuere Rotaurteile (S. 115-118), welche die *obligationes matrimonii essentiales* im Gegensatz zu BURKE im Lichte der erneuerten Ehelehre des letzten Konzils ausweiten, weist SCHMALZL die Einleitungsnormen der cc. 1055-1057 CIC als hermeneutischen Schlüssel für das Verstehen der wesentlichen ehelichen Pflichten auf. Vorsichtig fragt er, ob c. 1095, 3 nicht ein Relikt der überholten kontraktualistischen Ehekonzeption ist (S. 121), selbst wenn der Zeitpunkt des Eheabschlusses auch im geltenden Recht seine Bedeutung für die Prüfung und Feststellung der Eheunfähigkeit beibehalten hat. Mit LÜDECKE und LÜDICKE ist jedenfalls zu unterstreichen,

dass die Ehe nach der Lehre des Konzils mehr ist als die Summe von einzelnen Rechten und Pflichten. Über die *via negativa* versucht SCHMALZL nach Befragung von Kanonistik und Judikatur einen eigenen Ansatz zur Bestimmung der wesentlichen Verpflichtungen der Ehe. Als Grundlage dient ihm hierzu das *consortium totius vitae* des c. 1055 § 1 CIC, welches die konziliare Sicht der Ehe als innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe rezipiere. Hierin drücke sich die Forderung einer radikalen Hingabe und Annahme aus, das herkömmliche Rechte-Pflichten-Schema sei deutlich verlassen worden. Unter Zuhilfenahme des Eheentwurfs des Münchner Moraltheologen Hans-Günther GRUBER füllt SCHMALZL die Unfähigkeit, das *consortium totius vitae* zu leben, als die Unfähigkeit, eine interpersonale Beziehung für das ganze Leben eingehen zu können. Stichworte hierzu sind die „Fähigkeit zur personalhingebenden Liebe im Sinne einer das eigene Ich transzendierenden Selbstschenkung an den Partner“ (S. 131), Selbstbesitz und eigene Autonomie (nicht zu verwechseln mit egoistischer Selbstverwirklichung, aber auch nicht mit rein altruistischer Liebe). Dass der Verfasser im Dialog mit den Naturwissenschaften mitunter vor diffizilen Aufgaben steht und auf kanonistisches Glatteis gerät (z.B. in der Unterscheidung zwischen Schwierigkeiten zur Eheführung aufgrund der Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen und der Unfähigkeit zur selben oder in der Frage der Fähigkeit zur Selbstliebe als Voraussetzung der Bindungs- und Hingabefähigkeit), ist weniger ihm anzulasten als der Inkonsequenz des c. 1095, 3 CIC: Der Bezugspunkt der Eheführungsunfähigkeit wird dort nämlich nicht im *consortium totius vitae* verortet, sondern in den *obligationes matrimonii essentielles*. Diese Formel entspricht aber nicht dem kodikarischen Ehebegriff der Einleitungscanones im Eherecht des CIC und CCEO, weil nicht die Unfähigkeit zum *consortium totius vitae* als solchem im Blick ist, sondern die Unerfüllbarkeit wesentlicher ehelicher Pflichten. *Obligationes matrimonii essentielles* betreffen jedoch das *consortium totius vitae*, sie begründen nicht die Ehe, sondern entstehen aus ihr (c. 777 CCEO).

Fazit: SCHMALZL hat eine anstößige Studie vorgelegt, die Wissenschaftler wie Praktiker in gleicher Weise reizen dürfte. Falls beide Nicht-Psychologen sind, können sie doch die Ausführungen im ersten Teil der Arbeit durch die mit vielen Beispielen unterlegten Fallgestaltungen gut nachvollziehen. Der kirchliche Richter erhält vielfache Anregungen, seine Sicht der Ehe und insbesondere der Rechtsprechung zu c. 1095, 3 CIC zu überprüfen. Aus der beigefügten Rechtslage kann er sogar direkt Nutzen ziehen. Trotz des hohen praktischen Ertrages wird sich jedoch der eine oder andere Interessent vom stolzen Verkaufspreis abschrecken lassen, der freilich nicht dem Autor anzulasten ist. In formaler Hinsicht sind nur wenige Rechtschreibfehler zu beanstanden. Den meisten Akzentsetzungen des Verfassers wird man zustimmen können. Dass SCHMALZL nicht alle Unklarheiten hinsichtlich der *obligationes matrimonii es-*

sentiales lösen kann, ist nicht ihm anzulasten, sondern den Aporien des c. 1095 CIC.

Andreas WEIB, Eichstätt

\* \* \*

77. SCHMITT, Marina, *Zur Bedeutung intrapersonaler und beziehungspezifischer Merkmale für die erlebte Ehequalität im mittleren Erwachsenenalter*. (Europäische Hochschulschriften, Reihe VI, Psychologie; Bd. 683) Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2001. 141 S., ISBN 3-631-38157-3.

Eine sozialwissenschaftliche Dissertation der Universität Heidelberg wird vorgelegt. Dort arbeitet die Autorin als wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Entwicklungsforschung am Deutschen Zentrum für Altersforschung. Dadurch wird die Interessensrichtung ihrer wissenschaftlichen Arbeit angezeigt. Sie dankt für die wissenschaftliche Begleitung den Professoren Andreas KRUSE und Ursula LEHR.

In einem ersten Teil der Arbeit wird eine Reportage über den gegenwärtigen Stand der Forschung und die besondere Fragestellung der vorgelegten Untersuchung gebracht (S. 9-57). Danach wird die Methode der Untersuchung dargestellt (S. 59-73). Die Ergebnisse werden artikuliert (S. 75-116). In einer Diskussion dieser Ergebnisse wird der wissenschaftliche Erkenntnisgewinn noch einmal kurz zusammengefasst und es werden wünschenswerte weitere Forschungsschritte benannt (S. 117-126). Mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem letzten statistischen Anhang endet das Buch (S. 127-141).

Wie es sich für eine akribische Dissertation gehört, wird nicht nur im ersten Teil der Arbeit die soziologische Literatur intensiv mit ihren jeweiligen Ergebnissen und Differenzen benannt. Über Ehezufriedenheit, Eheerfolg oder Ehequalität, wie jeweils die Termini gewählt werden, wird seit etwa zwanzig Jahren sozialwissenschaftlich geforscht und publiziert. Die Autorin widmet sich dem mittleren Erwachsenenalter, weil die Menschen im Vergleich zu früheren Jahrhunderten derzeit länger leben und längere Ehen führen, sozialwissenschaftliche Untersuchungen über Ehen im mittleren Erwachsenenalter noch nicht vorliegen. Gefragt wird in dieser Dissertation nach intrapersonalen Bedingungen oder Aspekten für die Ehezufriedenheit und die beziehungspezifischen Charakteristika oder Aspekte, die von Wichtigkeit sind für eine positiv erlebte Ehequalität. Die Fragestellung erstreckt sich also von finanziellen Aspekten über die leibliche und geistige Gesundheit bis hin zur sozialen Unterstützung durch den Partner in der Ehe.

Die Basis der vorgelegten Untersuchungen bildet die in Heidelberg durchgeführte „Interdisziplinäre Längsschnittstudie des Erwachsenenalters über die

Bedingungen gesunden und zufriedenen Älterwerdens“. Es wurden aus dem Forschungsprogramm 83 verheiratete Männer und 72 verheiratete Frauen im mittleren Erwachsenenalter, genauer: aus den Geburtsjahrgängen 1950/52, die mindestens 6 Jahre verheiratet waren, untersucht. Es zeigt sich, dass 80 % der Männer mit der gegenwärtigen Entwicklung ihrer Ehe zufrieden oder sehr zufrieden sind. Bei den Frauen sind es 71 %. Bei 16 % der Männer und 14 % der Frauen findet sich eine mittlere Zufriedenheit. In geringerem Maße zufrieden sind 2,5 % der Männer, aber fast 8 % der Frauen. Keiner der Männer nennt eine „sehr geringe Zufriedenheit“, aber von den Frauen über 6 %. Starke Belastung fühlen sich in der Ehe über 16 % der Frauen, aber nur 6 % der Männer. Bei einem Viertel der befragten Männer und Frauen findet sich eine mittlere Belastung in ihrer Ehesituation (S. 76).

Das Neue an der hier erstmals vorgelegten Untersuchung zur Ehequalität und ihren Bedingungen im mittleren Erwachsenenalter wird in der abschließenden „Diskussion“ von S. 117-126 vorgestellt. Von allgemeinem und grundlegendem Interesse dürfte sein, dass die Autorin die vorgefundene hohe Ehequalität im mittleren Lebensalter als ein mögliches Ergebnis der gemeinsamen Geschichte dieses Paares darstellt. Es ist Vertrauen in die Beziehung gewachsen, was zum Gefühl einer hohen Ehequalität führt, weil die Paare um bereits erbrachte Leistungen wissen, sich der erlebten Gegenseitigkeit bewusst sind und in der gemeinsamen Orientierung eine Sicherheit gefunden haben.

Immer wieder werden aber Differenzen in den Einschätzungen der verschiedenen Geschlechter genannt. Die Frauen in der vorliegenden Studie sind mit der Qualität ihrer Ehe weniger zufrieden als die Männer. Die unterschiedlichen Einschätzungen der Ehe werden darauf zurückgeführt, dass in den ehelichen Beziehungen die Frauen sich in der expressiven Geschlechterrolle finden und die Männer in der instrumentellen. Deshalb bringen Frauen im Blick auf ihre Beziehung mehr positive aber auch mehr negative Gefühle zum Ausdruck, auch setzen sie sich mehr mit Problemen in der Beziehung auseinander. Männer weichen Konflikten aus und äußern negative Gefühle nicht. Dieses Rückzugsverhalten von Männern schützt sie vor dem Eingestehen und Bearbeiten. Müssen von Konflikten; aber es erhöht gleichzeitig die emotionale Belastung ihrer Partnerinnen. Die Ergebnisse dieser Studie weisen nach, dass die Frauen im mittleren Erwachsenenalter sich in ihrer Ehe als diejenigen sehen, die in höherem Maße als die Männer Unterstützung für den Partner leisten, also weniger Unterstützung erleben als sie einbringen und deshalb eine negative Bilanz artikulieren. Dieses Ungleichgewicht, von dem in der psychotherapeutischen Literatur schon länger gehandelt wird, findet sich hier in der statistischen Auswertung verifiziert.

Zwei Anmerkungen der Verfasserin sind für den Rezensenten und wohl auch für die Leser von DPM von Interesse. Als wesentlicher Faktor für die erlebte

Qualität einer Ehe zeigen sich die Bindungsstile, welche die Eltern-Kind-Forschung entdeckt haben. Das Persönlichkeitsprofil von Ehemännern und Ehefrauen bildet sich nach dem, was sie in ihren Beziehungen zu den Eltern gelernt haben, ob sie in ihrem Beziehungsverhalten sicher sind oder ängstlich-vermeidend oder sogar ängstlich-ambivalent. Das gelernte und internalisierte Verhalten, das damit zu einem Element des Charakters wird, wird auch in der Partnerschaft gelebt (S. 39f). Weiterhin ist von Interesse: Wenn Paare mit ihrer Ehe zufrieden sind, ist eine gewisse Stabilität dieser Partnerschaft zu erwarten. Der Umkehrschluss ist jedoch nicht erlaubt; denn auch wenn Paare lange oder dauernd zusammen bleiben, ist das kein Zeichen für Zufriedenheit. Als Letztes sei angemerkt, dass die Verfasserin zu Recht die Tatsache betont, dass die emotionalen Beziehungen von Männern und Frauen in der Partnerschaft sich in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert haben. Was zu den Gründen und Elementen dieser Veränderungen im ersten Teil der Dissertation auf Grund einer doch etwas dürftigen Wahrnehmung der Literatur ausgeführt wird, ist nicht in allen Punkten stichhaltig. Es muss der Autorin zu Gute gehalten werden, dass es sich dabei nur um eine Hinführung zu ihrer eigentlichen statistischen Arbeit handelt. Es stellt sich wieder heraus: Soziologen benötigen, um die volle Lebenswirklichkeit zu treffen, neben ihren eigenen fachspezifischen Methoden und Erkenntnissen in einem hohen Maße die Informationen aus der Geschichtswissenschaft und hier besonders der Mentalitätsgeschichte. Wenn diese aber einbezogen werden, zeigen sich die Verhältnisse zwischen Frauen und Männer als tiefgründiger, differenzierter und komplizierter als in diesem Teil der Arbeit angenommen wird. Dass allerdings die in hohem Maße deutende Geschichtswissenschaft der mathematisch messenden Akkuratess durch sozialwissenschaftliche Untersuchungen bedarf, sollte ebenfalls nicht verschwiegen werden. Auf letzterem Gebiet hat die vorgelegte Untersuchung das Wissen bereichert. Das ist respektvoll anzuerkennen.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

78. SCHMITZ, Heike, *Familiäre Strukturen sechs Jahre nach einer elterlichen Trennung*. (Theorie und Forschung Bd. 635, Psychologie Bd. 198) Regensburg: S. Roderer Verlag 2000. 365 S., ISBN 3-89783-109-0.

Die anzuzeigende Arbeit wurde im Jahr 1999 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln als Dissertation angenommen. Die Verfasserin hat dort als Diplom-Psychologin am Lehrstuhl für Entwicklungs- und Erziehungspsychologie gearbeitet.

In dieser sozialpsychologischen Studie werden die Beziehungen in Familien sechs Jahre nach der Trennung der Eltern untersucht. Die befragten Familien

waren schon Gegenstand von drei vorherigen Untersuchungen. Weil vermutet wurde, dass sechs Jahre nach der Trennung signifikante Veränderungen eingetreten waren, wurde diese hier vorgelegte Studie als vierte Befragung unternommen. Bei der ersten Befragung handelte es sich um 60 Familien. Bei der letzten Befragung waren noch 46 Mütter und 37 Väter zu erreichen. 46 betroffene Kinder konnten einbezogen werden sowie 21 neue Partner der Mütter und 27 neue Partnerinnen der Väter. Die Verfasserin erklärt: Die Untersuchung „erfolgte auf Grundlage des Familiensystemansatzes und fasst Trennung/Scheidung als einen ökologischen Übergang innerhalb der Familienentwicklung“ (S. 198). Es wird damit die sogenannte öko-psychologische Betrachtungsweise angewendet. Danach wird die menschliche Entwicklung gefasst als das Ergebnis von Interaktionen zwischen einer Person und ihrer Umwelt. Diese Umwelt wird sowohl in ihren sachlichen als auch in ihren sozialen Strukturen bewertet. Es sind die Prozesse der wechselseitigen Anpassung, welche das psychologische und soziologische Interesse wecken.

In der Studie wurden folgende Problembereiche untersucht:

1. die Beziehungsstrukturen in den Familien, die sich dann später trennten,
2. die Verhaltensauffälligkeiten, welche die Kinder jetzt zeigen,
3. die Situation zwischen Partnern, Kindern und ehemaligen Familienteilen nachdem neue Stieffamilien gegründet worden sind, und
4. eine Typisierung der Familien, um die Grundmuster der Beziehungen gegeneinander abzugrenzen.

In dieser Untersuchung sechs Jahre nach der Trennung zeigen sich die familiären Beziehungsstrukturen als neu stabilisiert. Fast alle Männer mit Kindern sind eine neue Partnerschaft eingegangen, ebenso zwei Drittel der Frauen mit Kindern. Die Typisierungen der Familien, die in dieser Untersuchung vorgenommen wird, lässt unter der etwas glättenden sozialpsychologischen Sprache die humanen Konflikte und deren Ausmaß erahnen. Da gibt es zum Ersten die „kooperativen Familien“, die 34 % ausmachen. Sie sind gekennzeichnet durch eine starke Orientierung an den Kindern und durch das Gelingen der Kooperation der Eltern. Die Kinder hatten relativ unbelastete, sogar herzliche Beziehungen zu beiden Elternteilen. Die Gründung einer Stieffamilie war bei dieser Gruppe seltener. Zum Zweiten ist eine Gruppe zu nennen, die „getrennte Familien“ umfasst. Dort besteht eine deutliche Abneigung und klare Trennung zwischen den Ehepartnern. Die Beziehung zwischen Mutter und Kind ist eng und herzlich. Der Vater ist dem Kind oder den Kindern positiv zugewandt. Wenn aber der Vater des Kindes eine gewisse Distanziertheit spüren lässt, was verständlicherweise nach dem Eingehen einer neuen Partnerschaft der geschiedenen Frau der Fall ist, ergibt sich eine Entfremdung zwischen Vater und Kind, wenn nicht gar die Beziehungen abgebrochen werden. Die so beschrie-

benen Familien machen 25 % der Stichproben aus. Durch Kritik und ein verbittertes Gegeneinander war die dritte Gruppe, die der sogenannten „patriarchalen Familien“ gekennzeichnet, zu der 30 % der befragten Personen gehörten. Besonders die Beurteilungen von Seiten der Mütter waren negativ kritisch und verbittert. Im Rückblick sehen sie sich von ihrem ehemaligen Partner dominiert und fühlen sich nicht in der Lage, selbst eine stabile und ihnen zuzugewandte Lebensform aufzubauen, wodurch nicht selten eine besondere Belastung im Verhältnis von Mutter und Kind entstand. An vierter Stelle sind die „zerstrittenen Familien“ zu nennen, die zu 11 % in der Befragung vorkamen. Hier bestehen deutliche Hassgefühle und es ist eine Vielzahl von Konflikten gegeben, weil dazu eine Bereitschaft vorhanden ist. Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sind einerseits durch Zurückweisungen als auch andererseits durch Enttäuschungen gekennzeichnet.

Von hohem Interesse ist für den Leser dieser Studie, was über die psychische und soziale Position der Kinder sechs Jahre nach der Trennung auszumachen war. Bei den Autoren und nachdenklichen Zeitgenossen, welche sich in der neueren Zeit verantwortliche Gedanken über den Umgang mit Trennung und Scheidung von Eltern machen, meldet sich immer stärker die Frage nach den negativen Auswirkungen von streitigem Leben der Eheleute und einvernehmlicher oder nicht einvernehmlicher Trennung der Eltern auf die Verfassung der Kindern. Solide Forschungsergebnisse, die Antworten auf solche Fragen geben können, sind noch relativ selten. In der vorliegenden Untersuchung wird eine Antwort gegeben, wenn sie auch als nur ausschnittthaft und ein enges Feld abdeckend zu bezeichnen ist. Danach ergibt sich als Fazit der systematischen Befragungen von Müttern, Vätern, Kindern und neuen Partnern sowie Partnerinnen nach den verwendeten unterschiedlichen Systemansätzen: Psychisch und sozial zeigten die Kinder sechs Jahre nach der Trennung keine größeren Störungen als Kinder aus nicht geschiedenen Familien. Das heißt, 20 % der Kinder, die in dieser Stichprobe in den Blick kamen, zeigten Auffälligkeiten in ihrem Verhalten. Diese Auffälligkeiten waren umso häufiger und intensiver, wenn die Kinder, zum Zeitpunkt als sich die Eltern trennten, noch jünger waren. Auch wirkten sich erhöhte Spannungen zwischen den Partnern oder ambivalente Haltungen zwischen ihnen auf das Befinden der Kinder negativ aus. Schließlich zeigten sich Kinder in den Fällen besonders belastet, in denen die neuen Familienstrukturen sehr komplex, unübersichtlich oder mit einem hohen Neuigkeitswert von Beziehungsmustern ausgestattet waren.

Leider muss die Verfasserin in Hinsicht auf diesen so hochwertigen Fragepunkt des Kindeswohles selbst eine warnende Einschränkung machen. Sie verweist auf zwei Begrenzungen dieser Studie. Erstens ist anzunehmen, dass die Eltern, die nicht sehr für ihre Kinder engagiert sind und sich nicht sehr stark an ihnen orientieren, in geringerer Zahl an dieser Stichprobe teilgenom-



men haben als andere Eltern. Zweitens ist zu beachten, dass nur die Mütter befragt worden sind, ob ihre Kinder in Problemen stehen oder Verhaltensauffälligkeiten zeigen. Diese Antworten sind in normierten Fragebögen erfasst worden. Die emotionalen Belastungen und die sozialen Reaktionsmuster der Kinder wären wohl notwendiger Weise zu erheben durch Erzählungen der Kinder selber und zumindest durch Urteile von Lehrern. Dem wäre noch hinzuzufügen, dass von vielleicht höchstem Aussagewert Auskünfte von Schulkollegen und -kolleginnen sowie Freizeitpartnern dieser Kinder wären, so schwierig und problematisch das Einholen wissenschaftlich verwertbarer Auskünfte zweifellos auch ist.

In dieser anzeigenden Besprechung kann die eigentliche Leistung dieser Studie für die sozialpsychologische Forschung über die Familie nicht hinreichend gewürdigt werden. Immerhin machen die Tabellen und Fragebögen, die im Anhang zum Text veröffentlicht werden, schon 135 Seiten aus. Es lässt sich aber festhalten, dass hier in der großen Forschungslandschaft eine weitere Orientierung gegeben worden ist, die in Zukunft zu einem Fortschritt in der benötigten theoretischen Abklärung beitragen kann. Mit einer größeren Zahl solcher Forschungen kommt man in die Lage, Mutmaßungen durch Wissen zu ersetzen. Das gelingt allerdings nur bei hohem wissenschaftlichen Aufwand und in kleinen Sektoren, so beweist es diese Studie.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**79. SCHUCK, Martin, *Evangelisch-Katholisch*. (Basiswissen) Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 96 S., ISBN 3-579-00659-2.**

Laut dem Klappentext stellt dieser Band aus der Reihe Basiswissen „die beiden großen christlichen Konfessionen einander gegenüber und bietet einen fundierten Überblick über die Grundlagen. Darüber hinaus zeigt er, wo Annäherungen und gemeinsames Handeln stattfinden und welche ökumenischen Fortschritte erkennbar sind“. Liest man zudem, dass der Autor wissenschaftlicher Referent am Konfessionskundlichen Institut in Bensheim ist, dann erwartet man ein gediegenes und gründliches Buch, das auf den wenigen Seiten tatsächlich das Basiswissen über die evangelische und die katholische Kirche bietet. Nach der Lektüre muss man allerdings feststellen, dass der einzige Vorzug des Buches im Klappentext nicht erwähnt wird, nämlich seine Kürze. Ansonsten wird man, was die genannten Ziele angeht, durchweg enttäuscht. Dieses Buch bietet in keiner Weise ein fundiertes Basiswissen über die jeweiligen Kirchen und noch weniger stellt es die ökumenischen Fortschritte dar, ganz im Gegenteil.

Die Darstellung der evangelischen Kirche möge von der entsprechenden Seite

beurteilt werden. Immerhin wundert es einen katholischen Leser schon, dass das grundlegende Stichwort „Rechtfertigung“ in einer Darstellung evangelischen Glaubens gar nicht fällt. Und mit Erstaunen nimmt man zur Kenntnis, dass die Reformatoren (trotz Mt 28,18-20) die Taufe nicht mit ihrer Einsetzung durch Jesus begründet hätten, sondern mit ihrer „Rolle als sichtbares Zeichen für die Verbindung zwischen Jesus und den Gläubigen“ (S. 39) oder dass die sogenannten Wiedertäufer lehrten, die Erwachsenentaufe „könne sogar mehrmals im Leben wiederholt werden“ (S. 40).

Was die Darstellung der katholischen Kirche angeht, so fragt man sich als katholischer Leser schon, ob die Deutung der roten Farbe des Kardinalsgewands (vgl. S. 62) oder die Aufzählung der drei größten Wallfahrtsorte (vgl. S. 88f) tatsächlich zum Basiswissen des katholischen Glaubens gehören. Noch viel fragwürdiger sind aber die beiden Behauptungen, die der Autor als sachliche Grundlage seiner Darstellung wählt: dass die katholische Kirche sich als Papstkirche verstehe (vgl. S. 54; 59) und dass darum der Glaube für sie das Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre sei (vgl. S. 54; 84). Kann ein solcher Ansatz noch als fundiert bezeichnet werden, geschweige denn beanspruchen, den ökumenischen Fortschritt wiederzugeben?

Es würde zu weit führen, sämtliche Verzerrungen oder Fehlinformationen des Autors auch nur wiederzugeben, geschweige denn zu korrigieren, aber eine kleine Blütenlese soll doch gegeben werden, um das Informations- und Argumentationsniveau des Buches zu zeigen:

„Diese Verwandlung [von Brot und Wein in Leib und Blut Christi] war notwendig, weil nach der Vorstellung der damaligen Kirche (wie auch heute noch in der römisch-katholischen Kirche) der Kreuzestod Jesu auf Golgatha in jeder Messe wiederholt wird.“ (S. 42, ähnlich S. 80)

„Außerdem müssen alle Bischöfe weltweit vom Papst ernannt und vom jeweiligen Gesandten des Papstes, apostolischer Nuntius genannt, geweiht, also in ihr Amt eingeführt werden.“ (S. 56).

„Die römisch-katholische Kirche erkennt allerdings wegen der Trennung von Rom weder die Bischöfe noch die Priester [der Anglikanischen Kirche] an, da sie wegen der fehlenden Verbindung zum Papst keine nach römisch-katholischem Verständnis gültige Weihe empfangen haben.“ (S. 58)

„Praktisch hat der Diakonat in der heutigen katholischen Kirche keine Bedeutung mehr.“ (S. 68).

„Der Taufritus ist dann gültig, wenn er mit vom Priester geweihtem Wasser vollzogen wird und die Einsetzungsworte aus Matthäus 28,18-20 gesprochen werden.“ (S. 83)

Dass die S. 95 angegebene weiterführende Literatur wirkt, als habe der Autor

zufällig in sein Bücherregal gegriffen, so dass grundlegende Literatur beider Konfessionen nicht einmal erwähnt wird (u.a. auch der erst kürzlich überarbeitete Evangelische Erwachsenenkatechismus aus dem gleichen Verlag!), ist angesichts solcher Defizite schon eine Marginalie.

Man kann nur staunen, dass ein angesehener Verlag eine solche Publikation veröffentlicht hat. Das Zerrbild der katholischen Kirche, das hier gezeichnet wird, hat jedenfalls nichts mit fundiertem Basiswissen zu tun und noch weniger mit ökumenischem Fortschritt. Es ist statt dessen ein hoffentlich nicht repräsentatives Zeichen dafür, dass sachliche Informationen (von der Rezeption der erreichten ökumenischen Verständigungen ganz zu schweigen!) weiterhin wohl dringend notwendig sind. Das könnte immerhin ein (kleiner) Nutzen dieser Schrift sein.

Burkhard NEUMANN, Schlangen

\* \* \*

80. SCHÜTTE, Heinz, *Christsein im ökumenischen Verständnis: Leben in der Nachfolge Christi*. Paderborn: Bonifatius; Frankfurt a.M.: Lembeck 1999. 166 S., ISBN 3-89710-081-9 (Bonifatius), ISBN 3-87476-349-8 (Lembeck).

Der renommierte Ökumeniker Heinz SCHÜTTE legt mit oben genanntem Titel den dritten Band seines ökumenischen Katechismus vor (Bd. 1: Kirche im ökumenischen Verständnis [1991]; Bd. 2: Glaube im ökumenischen Verständnis [1993]; Bd. 3: Christsein im ökumenischen Verständnis [1999]). In allen drei Bänden berücksichtigt SCHÜTTE selbstverständlich die von der katechetischen Erneuerung angezielte Neuausrichtung, wonach der primäre Sinn des Katechismus nicht lediglich in der Darbietung der auswendig zu lernenden Glaubenssätze liegt, sondern in der Vermittlung ihrer lebensprägenden, spirituellen Relevanz. Dahinter steht der generelle Paradigmenwechsel vom Verständnis des Glaubens als eines bloßen Für-wahr-Haltens zum Verständnis von Glauben als konkret gelebter und im konkreten Leben bewährter personaler Gottesbeziehung. Entsprechend fungiert der Katechismus weniger als Lehrkompendium denn als Hilfestellung zur Abklärung sowohl des kognitiven Wirklichkeitsverständnisses als auch der persönlichen Religiosität. Diesem generellen Selbstanspruch des Katechismus sucht SCHÜTTE unter den besonderen Anforderungen ökumenischer Theologie und ökumenischen Christseins gerecht zu werden. Dass SCHÜTTE damit Neuland betritt, macht den Reiz und die Innovation seiner drei Bände aus. Wenn sich SCHÜTTE dabei die Freiheit völlig eigenkreativer Gestaltung nimmt, wirkt das wohltuend und gewinnbringend.

Überzeugend ist auch die in allen drei Bänden gleichermaßen angewandte Methodik, die dem Werk Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit verschafft.

SCHÜTTE formuliert zuerst eine dezidierte Fragestellung, lässt ihr einen biblischen Befund aus Altem und Neuem Testament folgen und zitiert dann Texte aus der ökumenischen Theologie. Auf letzterem liegt die eigentliche Aussageabsicht auch des vorliegenden dritten Bandes seines ökumenischen Katechismus. SCHÜTTE versucht dabei die relevanten Dokumente und Quellentexte (vgl. Aufstellung S. 15-17) möglichst umfassend querzulesen, bleibt aber trotz der gebotenen Breite stets auf das Wesentliche konzentriert. In der Auswahl der gestellten Fragen beweist SCHÜTTE eine glückliche Hand. Nicht theologische Spitzfindigkeiten werden thematisiert, sondern der Kernbereich christlicher Daseinsgestaltung mit seinen eigentlich bewegenden ethischen Gegenwartsfragen. Das hier fällige Stoffgebiet gliedert SCHÜTTE in drei Teile.

Teil I: „Menschsein und Christsein in Verantwortung vor Gott“ thematisiert die unverzichtbare Basisreflexion menschlicher Verantwortlichkeit vor Gott als Schöpfer. Wie nicht anders zu erwarten, herrscht hier weitgehend ökumenischer Konsens, sowohl was die Grundprämissen christlicher Anthropologie betrifft als auch die handlungspragmatischen Konsequenzen christlicher Ethik. Mit der philosophischen Anthropologie stimmt die ökumenische Theologie darin überein, dass der Mensch als weltoffenes Wesen, anders als das Tier, nicht instinktgesichert ist, sondern sich alle Fragen nach Sinn und Orientierung selbst beantworten muss. Die christliche Verantwortungsethik gibt auf dieses Faktum menschlicher Grunderfahrung ihre spezifische Antwort. Dabei setzt SCHÜTTE den Akzent – fast möchte man sagen: in gut protestantischer Manier – auf die Begründung christlicher Ethik als reine *Folgeethik*, die erst durch die Erlösung Christi für den Menschen möglich wird, nämlich als „Ethik der dankbar gelebten Antwort auf die Rettungstat Gottes“ (S. 49 / EEKat 489). Neben dieses Konzept stellt er das eher katholisch akzentuierte Konzept *autonomer* Werteethik, und fragt entsprechend nach dem Proprium christlicher Ethik, das er in der (Kreuzes-)Nachfolge Jesu situiert, jedoch ohne beide Konzepte miteinander zu vermitteln (S. 70-73). Das stellt nur einen scheinbaren Bruch dar, wenn man sich klar macht, welches generelle Prinzip SCHÜTTE für jede Form einer zukunftsweisenden ökumenischen Theologie angewandt wissen will. Es ist das Prinzip des „differenzierten Konsenses“, das allein auch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (vgl. GER § 5) ermöglichte, die, zeitgleich mit SCHÜTTES Band 3, im Jahr 1999 verabschiedet wurde. Dieser Paradigmenwechsel moderner ökumenischer Theologie besagt, dass Konsens in allem gar nicht als das einzig erstrebenswerte Ziel anzusehen ist, insofern verbleibende Differenz zunehmend als Wert erkannt wird. Denn nur unter dieser Bedingung kann sich die differenzierte Vielfalt authentischen Christseins in den unterschiedlichen Konfessionen realisieren.

Auf noch etwas macht SCHÜTTE aufmerksam. Nur angesichts legitimer Differenz können die Konfessionen voneinander lernen. SCHÜTTE führt hierzu ein

ganz praktisches kirchenrechtlich relevantes Beispiel an: „Was bedeutet Epikie bei ökumenischem Gewissenskonflikt?“ – konkret angewandt auf das Problem einer katholischen Studentin, die glaubt, dass ihre Ehe zerbricht, wenn sie nicht mit ihrem Mann am evangelischen Gottesdienst, zugespitzt: an der evangelischen Eucharistiefeier teilnehmen darf (S. 41, 90f). SCHÜTTE verweist hier auf das in der Orthodoxie praktizierte Doppelprinzip von Akribeia und Oikonomia als zwei legitime kirchenrechtliche Verfahrensweisen. Akribeia besagt die strenge Einhaltung und ausnahmslose Verpflichtung kirchlicher Normen, Oikonomia deren konkrete Handhabung und mögliche Entbindung nach Maßgabe der konkreten Situation. Entscheidend ist, dass es sich im Fall der Oikonomia weder lediglich um eine individuelle Gewissensentscheidung im Sinn personal zu verantwortender Epikie handelt noch um einen Notfall, der eine Sonderregelung ermöglicht, und auch nicht lediglich um eine Dispens verstanden als kirchenrechtliche Ausnahmeregelung, sondern um den „Regelfall“ kirchenrechtlichen Verfahrens, der gleichberechtigt neben dem Verfahren der Akribeia steht und im zitierten Beispielfall die Lösung wesentlich erleichtert.

In Teil II: „Nachfolge Christi in Erfüllung der Gebote“ legt SCHÜTTE Inhalt und Bedeutung der zehn Gebote in ökumenisch-christlicher Sicht dar. Dieser Teil ist behutsam, zugleich intellektuell und spirituell ansprechend geschrieben. Hier liest man unwillkürlich weiter und ist angetan, welche Dimensionen Schütte den zehn Geboten zu verleihen vermag stets mit Blick auf die gemeinsame ökumenische Suchbewegung. Sie gewinnt hier konkrete Konturen und ermöglicht eine umfassende inhaltliche Füllung der traditionellen zehn Gebote. Überraschend ist dabei immer, welche Aktualisierungen SCHÜTTE hier gelingen. Und es ist fast schade, dass die Kirchen nicht viel nachhaltiger und in betonter ökumenischer Geschlossenheit solche Bezüge und Klarstellungen in der Öffentlichkeit vortragen. Es gäbe keine bessere Werbung für die Sache von *Kirche, Glauben und Christsein*, insofern hier eine allseits akzeptable und gewinnbringende, plausible und vernünftige Antwortoption auf die wirklich brennenden Gegenwartsfragen vertreten wird. SCHÜTTE zeigt hier schlaglichtartig auf, was eine gute, ökumenische Theologie leisten kann, aber auch zu leisten hat. Gerade durch ihre begrifflich saubere rationale Argumentation kann sie eine spirituelle Tiefendimension aufleuchten lassen – jedenfalls für den, der sensibel hierfür ist.

Dieser Spur folgend erscheint Teil III: „Ökumenische Lieder und Gebete“ nur folgerichtig. Mit dem Untertitel „Beten als Ausdruck des Lebens aus dem Glauben“ gibt SCHÜTTE der Theologie ein klares Kolorit. Theologie ist Mystagogie, sagte einmal Karl RAHNER. Auch für SCHÜTTE dient Theologie keinem Selbstzweck, sondern reflektiert, vertieft und bringt zum klareren Ausdruck, worum es im Glauben geht, nämlich um das heilsrelevante personale Gottesverhältnis. Gerade ökumenische Theologie beschreitet diesen Weg, und tut es

umso mehr, je klarer sie die ökumenische Vielfalt konkret gelebten Christseins als Wert erfasst, als Ausdruck der authentischen Vielfältigkeit konkret gelebter Gottesbezüge. Diese Vielfalt kann gar nicht anders sein, wenn man Gott als Gott anerkennt, d.h. als die Realität, deren Transzendenz selbst in dieser unverrechenbaren Fülle konkreten (konfessionellen) Glaubens gar nicht ausgeschöpft werden kann. Diesen theologischen Sachverhalt belegt SCHÜTTE durch seinen Liedteil, in dem gerade diese Konnotationen ökumenisch sich gegenseitig bereichernden Glaubens aufschwingen und selbst so bekannten Gebeten wie dem Vater unser, Magnifikat u.ä. neue Dimensionen zuwachsen lassen. Als Zwischenetappe und zugleich als Abschluss seines Bandes zum anvisierten ökumenischen Gottesdienst stellt SCHÜTTE die sog. Lima-Liturgie und die ökumenische Vesper 2000 vor.

Alexander LOICHINGER, München

\* \* \*

81. SERENO, David, *Whether the Norm Expressed in Canon 1103 is of Natural Law or of Positive Church Law*. (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico, Bd. 18) Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1997. 292 S., ISBN 88-7652-751-6.

Die von Professor Urbano NAVARRETE S.J. an der *Pontificia Università Gregoriana* betreute kanonistische Dissertation untersucht dem Vorwort (S. 5-7) zufolge die vieldiskutierte Frage nach dem naturrechtlichen oder positivrechtlichen Rechtscharakter des c. 1103 CIC/1983 (S. 5: „*much-debated question of the legal origin of the nullity of a coerced marriage*“). Ausgangspunkt der Darlegungen des Verfassers ist die affirmative Antwort der *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando* vom 23. April 1987 (vgl. AAS 79 [1987] 1132) auf das von Josef Kardinal HÖFFNER aufgrund einer Anregung der Offizialate des deutschen Sprachraums vorgelegte *Dubium*, ob der Konsensmangel, von dem c. 1103 CIC/1983 handelt, auf Ehen von Nichtkatholiken angewendet werden kann.

In Kapitel I (*The State of the Question*; S. 9-31) werden die authentische Interpretation selbst und die diesbezüglichen Kommentierungen von U. NAVARRETE, L.G. WRENN und J.I. BAÑARES einer eingehenden Analyse unterzogen. Der Autor sympathisiert mit der von seinem akademischen Lehrer U. NAVARRETE vertretenen und auch in der deutschsprachigen Kanonistik rezipierten (vgl. PRADER, J. / REINHARDT, H.J.F., *Das kirchliche Eherecht in der seelsorgerischen Praxis. Orientierungshilfen für die Ehevorbereitung und Krisenberatung*. Hinweise auf die Rechtsordnungen der Ostkirchen und auf das islamische Eherecht. Essen 42001, 146; anderer Ansicht PRIMETSHOFER, B., *Der Ehekonsens*: HdbKathKR<sup>2</sup>, 927-947, 942 mit Anm. 75) Meinung, „*that the individual judge has the responsibility to examine the entire question, espe-*

cially because the Commission does not have sufficient doctrinal authority to solve the debated question of legal origin“ (S. 16f). Nach einigen einführenden Bemerkungen in Kapitel II (*Initial Remarks*; S. 33-48), etwa zur Inkompatibilität des Klagegrunds „Furcht und Zwang“ mit anderen Klagegründen, namentlich denen der Totalsimulation (vgl. S. 40f) oder der Entführung (vgl. S. 44), wird mit Kapitel III (*Doctrinal Highlights in Thomas Sánchez*; S. 49-92) die die Eheschließung unter Furcht und Zwang betreffende Lehre, welche Tomás SÁNCHEZ S.J. (1550-1610) in seinem einflussreichen Werk *Disputatorium de sancto matrimonii sacramento ... libri X* (hier: I.4, d.14) entfaltet hat, vorgestellt. Nach SÁNCHEZ ist der positivrechtliche Ursprung der Nichtigkeit einer wegen Furchteinflößung geschlossenen Ehe „wahrer“ (*veriozem*) als der naturrechtliche, den er nur für „sehr wahrscheinlich“ (*valde probabilis*) hält (vgl. S. 77).

In Kapitel IV (*Church Jurisprudence From the 18th Century to the 1917 Code of Canon Law*; S. 93-109) werden einschlägige Urteile der Konzilskongregation analysiert, die aber den rechtlichen Ursprung der Nichtigkeit einer erzwungenen Ehe nicht erörtern: Die Mehrzahl setzt die direkte, zum Zweck der Eheschließung erfolgte Furchteinflößung voraus; daneben gibt es die Unterscheidung zwischen gerechter oder ungerechter Weise eingeflößter Furcht, je nachdem, ob die zuständigen Autoritäten zu einer Eheschließung als Alternative zu Strafen in rechtlich zulässiger oder in widerrechtlicher Weise gedrängt haben (vgl. S. 100). Des weiteren sind eigene Unterabschnitte den Instruktionen der Propaganda aus dem Jahre 1883 – welche sich u.a. mit der Schwere beim *metus reverentialis* befasst – sowie des Heiligen Offiziums vom 20. Juni 1866 und vom 15. Februar 1901 gewidmet. Kapitel V (*Authors From Sánchez to the 1917 Code of Canon Law*; S. 111-178) nimmt innerhalb der Abhandlung den meisten Platz ein: Für das 17., das 18., das 19. und das 20. Jahrhundert bis hin zur Promulgation des CIC/1917 wird aufgelistet, welche Kanonisten sich für den naturrechtlichen (z.B. A. REIFFENSTUEL, F.X. WERNZ) und welche sich für den positivrechtlichen (z.B. E. PIRHING, F.X. SCHMALZGRUEBER, P. GASPARRI) Rechtscharakter der Nichtigkeit einer Ehe aussprechen, die aufgrund von Furchteinflößung geschlossen wurde, was für Argumente sie diesbezüglich anführen und wie sie zur Frage der direkt bzw. indirekt eingeflößten Furcht stehen. SERENO gelangt zu dem Ergebnis, „that the majority of the authors in this period favor the positive Church law origin for the nullity of the coerced marriage“ (S. 177), auch wenn die Zahl der – sich oftmals auf SÁNCHEZ berufenden – Befürworter einer im rein positiven Kirchenrecht wurzelnden Nichtigkeit im Untersuchungszeitraum abnimmt. Mit Kapitel VI (*The Codes of Canon Law*; S. 179-196) kommen die Kodifikationen des kanonischen Rechts im 20. Jahrhundert in den Blick: Wie ist in c. 1087 § 1 CIC/1917, in c. 1103 CIC/1983 und in c. 825 CCEO (sowie in c. 78 § 1 Motuproprio „*Crebrae Allatae*“ vom 22. Februar 1949) die Materie der Ehe-

schließung unter Furcht und Zwang geregelt? Neben dem aufschlussreichen Rechtsvergleich wendet der Verfasser sich auch den Werdegängen der genannten Kanones zu. SERENO arbeitet schön heraus, dass insbesondere die Rechtserheblichkeit der indirekten Furchteinflößung nur langsam auf breitere Zustimmung stieß und schließlich im CIC/1983 mit der Formulierung „*etiam haud consulto incussum*“ explizit akzeptiert wurde.

Kapitel VII (*Rotal Jurisprudence 1910-1940*; S. 197-216) zeichnet die Entwicklung der einschlägigen Rota-Rechtsprechung zwischen 1910 und 1940 nach; die Rota betrachtete die rechtliche Relevanz von indirekter Furcht für die Eheschließung lange Zeit skeptisch. Obwohl schon mit der Entscheidung coram JULIEN vom 31. Oktober 1936 (SRR Dec 28 [1944] 642-651; vgl. S. 209) ein affirmatives Urteil auf indirekte Furchteinflößung Bezug nahm, setzte erst mit der Entscheidung coram STAFFA vom 20. April 1956 (SRR Dec 48 [1966] 366-379; vgl. S. 184f) eine wirkliche Trendwende ein. In Kapitel VIII (*Authors of the 20th Century after the 1917 Code*; S. 217-248) wird die in Kapitel V begonnene Untersuchung für den Zeitraum zwischen 1918 und 1993 fortgesetzt, wobei dem Beitrag „*Oportetne ut supprimantur verba ‚ab extrinseco et iniuste incussum‘ in can. 1087, circa metum irritantem matrimonium?*“ von U. NAVARRETE in der Festschrift für R. BIDAGOR (*Ius Populi Dei*, Bd. III. Roma 1972, 571-593) besondere Aufmerksamkeit zuteil wird. Die Meinungen namhafter Kanonisten deutscher Zunge erfahren bedauerlicherweise keine Berücksichtigung. Der Autor kommt hinsichtlich der von ihm ausgewählten Kirchenrechtler des 20. Jahrhunderts zu dem Schluss, dass deren Mehrheit zum einen „*the natural law origin of the invalidity of the coerced marriage*“ (S. 246) und zum anderen „*the juridical relevance of indirect fear*“ (S. 248) vertreten hat. Das Fazit (*Concluding Synthesis*; S. 249-256) fasst noch einmal die Ergebnisse der einzelnen Kapitel zusammen und bemerkt dann abschließend, dass „*the legal origin of nullity in a coerced marriage can be assigned to natural law - as indeed the author of the thesis contends - for that substantial part or nucleus of the consent vitiated by fear. Nevertheless not all elements in c. 1103 pertain to natural law, because the canon does not perfectly express natural law*“ (S. 256); zu diesen positivrechtlichen Elementen zählen dem Verfasser zufolge z.B. die – zu streichenden (vgl. S. 254f) – Satzteile „*etiam haud consulto incussum*“ und „*ab extrinseco*“.

Ein Abkürzungsverzeichnis (S. 257-262), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 263-278), ein Autorenregister (S. 279-281), ein Rechtsprechungsregister (S. 283) sowie ein Inhaltsverzeichnis (S. 285-289) runden diese profunde Studie ab, welche den kirchlichen Richterinnen und Richtern nicht zuletzt hilft, die für die Auslegung und Anwendung von c. 1103 CIC/1983 und c. 825 CCEO so wichtige *traditio canonica* (c. 6 § 2 CIC/1983; c. 2 CCEO; vgl. S. 179: „*In discerning the problem the ecclesiastical judge must be aware of the*



*doctrinal precedents offered by the history of theology and canon law*“) kennen zu lernen.

Peter STOCKMANN, Eichstätt

\* \* \*

**82. STALB, Heidrun, *Eheliche Machtverhältnisse. Ein Theorienvergleich.* (Soziologische Studien; Bd. 13) Herbolzheim: Centaurus-Verl.-Ges. 2000. 128 S., ISBN 3-89085-859-7.**

Wenn aus soziologischer Sicht über eheliche Machtverhältnisse gehandelt wird, findet das die spontane Aufmerksamkeit derer, die im kirchenrechtlichen Bereich um Konfliktlösungen bemüht sind. Wenn es sich dann, wie es im Untertitel dieses Buches heißt, um einen Theorienvergleich handelt, ist zu erwarten, dass primär Soziologen vom Fach angesprochen sind. Für den menschlich und juristisch Interessierten können aber dennoch wichtige Einsichten hier beigebracht werden. Das ist, wenn auch in einem anfänglichen Maße, in diesem Buch gegeben.

Auch die Biographie der Verfasserin weckt Interesse an dem Buch. Sie hat Sportwissenschaften und Erziehungswissenschaften studiert und dann als Lehrerin gearbeitet. Später wechselte sie in einen therapeutischen Beruf und ist derzeit, nach einer psychoanalytischen Ausbildung, als Psychotherapeutin in eigener Praxis tätig. Es ist also zu erwarten, dass die Verfasserin über den theoretischen Bereich hinaus sehr wohl Erfahrung in dem Lebensbereich hat, den sie hier behandelt. Die jetzt vorgelegte Arbeit ist ursprünglich in einem sozialwissenschaftlich orientierten Pädagogikstudium entstanden und jetzt aktualisiert worden. Die Verfasserin erklärt selber, durch ihre psychoanalytische Arbeit neue Perspektiven eröffnet bekommen zu haben.

In diesem Buch werden in zeitlicher Reihenfolge sozialwissenschaftliche Theorien grundsätzlicher und allgemeiner Art zur Erklärung von Macht überprüft. Nach einem kritischen Überblick über die vorgelegten Theorien wird über den Begriff der Macht speziell in familiensoziologischen Konzepten gehandelt. Die Verfasserin macht deutlich, dass bei zukünftigen Untersuchungen drei Bereiche thematisiert werden müssen: die Machtgrundlagen, die Machtprozesse und die Machtergebnisse. Es zeigt sich, dass das nur geleistet werden kann im Rückgriff auf eine allgemeine Theorie zur sozialen Macht. Denn wenn man über Diskriminierung und struktureller Ungleichverteilung von Macht in der Ehe sprechen will, stellt man fest, dass eine spezielle Theorie zur Macht in der Ehe nur vor dem Hintergrund einer allgemeinen Theorie zu erstellen ist.

Die Verfasserin bearbeitet sozialwissenschaftlich und im Bereich der Theorie, was jeder intuitiv aus dem Lebensprozess weiß: Liebe und Macht schließen sich in der Ehe ganz und gar nicht aus. Immer wenn menschliche Beziehungen

gelebt werden, werden sie auch als Machtbeziehungen gelebt. Zwischen zwei Menschen gibt es immer Verbindlichkeiten und Abhängigkeiten, Wünsche und Bedürfnisse. Diese werden anerkannt oder nicht anerkannt, sie werden verhandelt oder sind stumm anwesend. Wenn all das, was immer Auseinandersetzung und auch streitiger Kommunikation bedeutet, in gegenseitiger Achtung geschieht, findet die Liebe ihren Raum. Wenn aber die Achtung nicht in angemessener Weise eingebracht wird, wird das Liebesverhältnis zwischen den Gatten durch Macht korumpiert. Dann werden Abhängigkeiten nicht nur ökonomischer, sondern auch emotionaler Art benutzt, um ein Oben und ein Unten in Machtverhältnissen zu etablieren. Wenn ein Partner seine Machtposition etabliert hat, dann spricht er nicht mehr über Erwartungen und Bedürfnisse und handelt die Antworten auf Fragen aus, sondern setzt sie gegen den Willen und auf Kosten des Anderen durch. Bei dem so behandelten Anderen werden dann seine Selbstachtung und sein Selbstbewusstsein gemindert. Macht hat dann die Liebe, das auch am Anderen positiv interessierte Miteinander, ausgetrieben. Die Geschichte der Ehe, wie wir sie in Europa kennen, ist geprägt von asymmetrischen Machtverhältnissen. Da gab es weithin Unterdrückung und Ausbeutung, wie es sie heute noch gibt, wobei allerdings vor diesem Jahrhundert die emotionalen Bedürfnisse entschieden niedriger lagen. Darüber hinaus ist zu beachten, dass das Verhältnis der Geschlechter und insbesondere das Verhältnis der Ehegatten eng mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und der Ausübung der Macht im Allgemeinen verflochten war und ist.

Auf die Gefahren von Machtausübung in der Ehe aufmerksam gemacht zu haben, ist neben den eigentlich theoretischen Spezialausarbeitungen der Verfasserin schon ein Verdienst. Indem sie die verschiedenen Theorieansätze, welche die ehelichen Machtverhältnisse erklären sollen, in ihrer zeitlichen Reihenfolge darstellt, wird die Weiterentwicklung dieser familiensoziologischen Theorien deutlich. Mehr und mehr könnte mit differenzierteren Forschungsansätzen auch in theoretischer Sicht herausgearbeitet werden, dass die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung den Männern die Etablierung von ehelichen Machtpositionen erleichtert. Sie haben den direkteren Zugang zu den finanziellen und gesellschaftlichen Mitteln. Die Frauen haben einen ähnlichen Zugang nicht. Deshalb haben sie im Austausch der Geschlechter vor allem das Affektive anzubieten, so wie sie das Emotionale auch fordern. Auch dies ist ein Feld des Machtkampfes. In welcher Weise nun näherhin von den Geschlechtern die unterschiedlichen Kampfpositionen eingenommen werden und welche verschiedenen Strategien im Ausüben der Macht verfolgt werden, stellt die Autorin in diesem Buch leider nicht mehr dar.

Die Grundfrage der Autorin lautet: „Welche strukturellen und individuellen (gesellschaftlichen und persönlichen) Voraussetzungen sind notwendig, um Partnerschaft in der Ehe – verstanden als gleichberechtigtes Zusammenleben in

gegenseitiger Achtung – zu ermöglichen“? (S. 117) Sie muss feststellen, dass bisher kein befriedigendes sozialwissenschaftliches Modell vorliegt, um eheliche Machtverhältnisse zu erklären. Aufgrund der Forschungen legt sich aber eine starke Vermutung nahe: Beide Ehepartner müssen sowohl über sozio-ökonomische Mittel verfügen wie auch über affektive Mittel. Nur wenn Mittel auf beiden Ebenen vorhanden sind, angeboten und nachgefragt werden, sowie in die vielfältigen Möglichkeiten von Verhandlungen hineingenommen werden, dann ist Liebe in Ehe möglich, dann wird sie nicht durch ökonomische oder emotionale Abhängigkeiten behindert oder sogar durch echte Machtausübung, die zur Gewaltanwendung tendiert, ausgeschlossen.

Auf lebenspraktische Ausführungen und Veröffentlichungen zu diesem Thema, vielleicht von dieser Autorin, darf man hoffen. Es wäre vielleicht Neues darüber zu erfahren, wodurch sich partnerschaftliche und eheliche Liebe außer dem, was vor Augen liegt und schon gewusst wird, von anderen Formen und Verhältnissen der Liebe unterscheidet. Der Leser fragt sich nach Kenntnisnahme des Buches, was sich an Mehr und Neuem sagen ließe zur Gewalt in ehelicher Partnerschaft, wenn man über die Strukturen der Machtverhältnisse in der Ehe besser informiert ist. Darauf gestützt, könnte einiges Neue über das Scheitern von Liebe einsichtig gemacht werden.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**83. Georg Kardinal STERZINSKY im Gespräch mit Helmut S. RUPPERT, *Unter besonderem Schutz ... - Familie im Kreuzfeuer*. Augsburg: St. Ulrich 2002. 144 S., ISBN 3-929246-73-2.**

Das Buch dokumentiert Gespräche, die Georg STERZINSKY mit dem Chefredakteur der KNA, Helmut S. RUPPERT, geführt hat. Der Stil ist deshalb narrativ und dialogisch offen. Anschaulich und lebendig, ohne an inhaltlichem Reichtum und gedanklicher Klarheit einzubüßen.

Man spürt, der Kardinal ist Seelsorger, sein Augenmerk auf die geschichtlichen Realitäten ist scharf, der konkrete Mensch soll erreicht werden in seinen aktuellen sozialen Bestimmtheiten. Diese Offenheit geht zusammen mit einem Begriff von Kirche, die einmal in der Tradition begründet, zum anderen aber offen ist für geschichtliche Entwicklungen, ja selbst in der Entwicklung ist.

Die Erfahrung von Tradition und Veränderung ist aber auch der Lebensgeschichte des Unterredners begründet. Seine frühe Kindheit durchlebte er im ostpreußischen – katholischen – Ermland, in einer intakten Großfamilie, in einer geordneten Umwelt. Krieg und Vertreibung, der Verlust der Heimat hinterlassen aber keine Ressentiments, sondern führen zu einer Haltung des Inter-

esses an der sozialen Wirklichkeit, die zugleich durch Distanz und Engagement geprägt ist.

Er ist Zeitzeuge für die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, nimmt teil – für die „Obrigkeit“ durchaus unbequem im Insistieren auf sichtbar geübte religiöse Überzeugung – an der Geschichte der DDR mit den herausstechenden Ereignissen des Baus der Berliner Mauer 1961 und ihres Falls 1989.

Ein Verstehen geschichtlicher Mentalitätslagen heißt keineswegs die eigene Überzeugung und Kritikfähigkeit aufzugeben.

Realistisch ist die Einsicht, dass die Christen in der Hauptstadt Berlin nur eine Minderheit darstellen. Aber das kann nicht heißen, dass Katholiken ihre Wertüberzeugungen nicht zur Geltung bringen sollten, vielmehr: eindringlicher sollen sie es tun als es de facto geschieht. Ebenso realistisch ist die Einsicht, dass die Andersartigkeit der Religion in der modernen Großstadt institutionell und subjektiv verfasst ist. Der einzelne Christ ist nicht mehr selbstverständlich in seine Kirchengemeinde eingebettet; er sucht sie sich nach seinen Bedürfnissen selbst, entsprechend dem vielgestaltigen Angebot an Gemeinden. Und wieder ist die Wahl für die Gesamtbiographie des Einzelnen nur für einen segmentären Bereich, eben den religiösen, zuständig, neben dem eine Fülle von anderen – ebenfalls zu wählenden – sozialen Beziehungsmöglichkeiten besteht. Es ist klar, dass darüber der explizite religiöse Bezug verloren gehen kann: eine schmerzliche Tatsache, die mit dem Großstadtleben: dem Paradigma der Moderne, gegeben ist, und der man sich zu stellen hat.

Wie in anderen Großstädten ist auch in Berlin die Zahl der ausländischen Katholiken groß, wobei die Mitglieder der kirchlichen Ausländergemeinden jeweils durch gemeinsame Sprache verbunden, aber durchaus verschiedener Nationalität sind: Französisch sprechende Afrikaner, zum Beispiel.

Das Thema des „Fremden, der bleibt“ kann darum kirchlicherseits überhaupt nicht abgewiesen werden. Oder stärker: der Immigrationsproblematik wird verstärkte Aufmerksamkeit zugewandt. Mit der Frage: Welche Verpflichtungen hat die deutsche Nation gegenüber den hilfesuchenden ausländischen Mitmenschen? Oder: Wie können für berufsqualifizierte Ausländer – und nicht nur die Spezialisten unter ihnen – bessere Integrationsmöglichkeiten geschaffen werden? wird die Kirche ganz natürlich politisch unbequem. Durch ihre wertorientierte Stellungnahme, die den Flüchtlingsschutz nicht zu minimieren, sondern zu optimieren aufgibt, trägt sie bei zur Gestaltung der gesellschaftlichen Kultur, „zum Besten der Stadt“. Gleichwohl bleibt die Besorgnis, dass kirchliche Organisationen von Seiten der Politik zu wenig ernstgenommen werden. Man kann nur versuchen, das sachbezogene Gespräch mit allen Parteien aufrechtzuerhalten, die verschiedensten Richtungen in den einzelnen Parteien wahrzunehmen und nach Anschlussmöglichkeiten suchen – in einer demokrati-

schen-liberalen Grundhaltung, die die Andersheit des Anderen respektiert, auch, wo der eigenen fremde Überzeugungen verfolgt werden.

Als Vorsitzender der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz „Ehe und Familie“ zeigt STERZINSKY wiederum ein großes Gespür, diesen komplizierten Wirklichkeitsbereich zu analysieren, das Spektrum der verschiedenen Familienformen wahrzunehmen, das von funktionierenden Mehrgenerationenfamilien bis hin zu den Alleinerziehenden reicht. Das Changierende der modernen Familiensituation zeigt sich einmal an der Tatsache, dass viele Ehen nicht durchhaltetfähig sind, zum anderen, nicht minder unbestreitbar daran, dass die Eltern-Kind-Beziehung tendenziell weit harmonischer verläuft als zu Zeiten der klassischen bürgerlichen Familie – die Kinder bleiben sehr lange bei den Eltern wohnen und ihre Eheschließung erfolgt relativ spät. Dass die berufliche Selbstverwirklichung der Frau ein irreversibler legitimer Anspruch ist, wird von STERZINSKY betont, mit der wichtigen Nebenbemerkung, dass es deshalb keinen Zwang zur außerfamilialen Berufstätigkeit geben dürfte. Der christliche Arbeitsbegriff umfasst ja auch die innerfamilialen und die ehrenamtlichen Tätigkeiten. Politische Aufgabe ist es, die strukturelle Benachteiligung der Familie auszugleichen. So fällt das gegenwärtig gewählte Kindergeld selbst nach Anhebung – nur für das erste und zweite Kind – zu gering aus. Aber noch von stärkerem Gewicht ist die innere Kultivierung der Familieninstitution: es gilt, das durch den Beruf gegebene Auseinanderdriften der Ehepartner durch eine Praxis der Zusammengehörigkeit und Verantwortung zu überwinden. Zur Verantwortung gehört auch, dem Übermaß oktroyierter Berufsansforderungen Widerstand zu leisten. Hier hat das kirchliche „Leitbild für die Familie“ seinen Ort. Seine Implantation ist der Pastoral und religiösen Erziehung aufgegeben. Familienbildungsstätten sind deswegen ein Desiderat, können aber aus finanziellen Gründen nur mit Schwierigkeiten aufrechterhalten oder eingerichtet werden.

Das Leitbild und die mit ihm verbundenen Familienpflichten sind mit aller Klarheit gegenüber einem begrifflosen Individualismus auszusprechen, freilich so, dass es einen Freiraum pastoraler Urteilsbildung, die die tatsächlichen Umstände einer individuellen Lebensgeschichte zu erfassen erlaubt, offen hält. Leitbilder sollen den konkreten Menschen dienen. Das können sie selbst noch für die homosexuellen Partnerschaften, die nicht unter den Begriff der Ehe fallen, die aber gleichwohl als „Verantwortungsgemeinschaft“ anerkannt und behaftet werden.

Ein explizit kirchliches Leitbild enthält natürlich die Erwartung, dass eine bewusst gestaltete Ehe und Familie sich auch bewusst zu ihren religiösen Voraussetzungen bekennt und den Anschluss an die kirchliche Gemeinde sucht. Aber der Kardinal bemerkt auch die Ambivalenz, nach der moderne Eltern einerseits

die kirchlich geformte Kindererziehung bejahen, selbst aber eher zurückhaltend sind, sich an spezifisch religiöser Gemeindepraxis zu beteiligen.

Ich halte das Buch – wegen der Fähigkeit des Verfassers, kirchliche Satzlichkeiten in persönlicher Überzeugung und Reflexion aufzuschließen und zu beglaubigen, aber auch das, was in der Empirie nicht klar aufgeht, zu benennen, und stehen zu lassen – für geeignet, bei einem breiten Leserkreis Resonanz zu finden. Neben dem hohem Informationsgrad, der ganz zwanglos vermittelt wird, ist es ein Zeugnis „weltoffener Katholizität“.

Gerhard DROESSER, Würzburg

\* \* \*

**84. SWEENEY, Edward A., *The Obligations and Rights of the Pastor of a Parish according to the Code of Canon Law*. New-York: St. Paul 2002. XVI u. 268 S., ISBN 0-8189-0910-2.**

Die Rechte und Pflichten des Pfarrers finden sich im CIC nicht nur im Verfassungsrecht, sondern auch in anderen Zusammenhängen explizit, aber auch implizit normiert, was zu einer gewissen Unübersichtlichkeit beiträgt. Der Autor, früherer Kanzler und gegenwärtiger Offizial der Diözese Rockville Centre und Pfarrer, möchte die einschlägigen Vorschriften zusammenstellen – die drei *munera* bilden dabei quasi das Rückgrat – und eine Arbeitshilfe für die Praxis vorlegen, weshalb er auf eine Reflexion ggf. vorhandener unterschiedlicher kanonistischer Interpretationen bewusst verzichtet (*Introduction*).

Das Kapitel *The office of the Pastor of a Parish in the light of Vatican Council II* (I., S. 1-43) zeigt zunächst, ausgehend von der Liturgie- und der Kirchenkonstitution des II. Vaticanum, die Grundelemente einer Pfarrei auf: 1. Eine Gemeinschaft von Gläubigen, 2. innerhalb der Grenzen einer Diözese, 3. mit einem Priester (Mitarbeiter des Bischofs) als eigenem Hirten. Zudem werden zehn Charaktermerkmale einer Pfarrgemeinschaft aufgeführt. Dem Pfarrer komme die Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amte Jesu zu, wobei er mit anderen Mitarbeitern, Klerikern und Laien, zusammenwirkt. In einer Zusammenfassung werden auf der Grundlage des Konzils Definitionen der Pfarrei und des Pfarrers geboten. Dies trägt der Grundaussage des Verf. Rechnung, dass das II. Vaticanum das Fundament für das gegenwärtige Recht der Pfarrei bzw. des Pfarrers bildet.

Dem *Ministry of the divine word* (II., S. 45-97) komme Bedeutung zu, weil das Konzil auf eine genaue und vollständige Kenntnis der Glaubensinhalte und eine dem Glauben entsprechende Lebensführung ziele. Die folgenden Ausführungen über die Ausübung und eine evtl. Beschränkung der Rechte der Christgläubigen sowie über verschiedene Formen und Arten von Pflichten und Rechten wären besser in ein eigenes Kapitel gefasst worden. Nach Darlegung der gene-

rellen Verantwortung für den Dienst am Wort Gottes behandelt der Verf. Predigt (Begriffsinhalt, Recht der Priester und Diakone, Bedingungen der Laienpredigt), Homilie (Begriffsinhalt, einschlägige Vorschriften), Katechese im allgemeinen (Begriffsbestimmung, Katechese in Pfarrei, in Liturgie, bei katholischer Erziehung, in katholischen Schulen), liturgische Unterweisung und Hinführung zu den Sakramenten (unter Hinzuziehung der Vorschriften des Sakramentenrechts), katholische Erziehung (Begriffsinhalt, einschlägige Vorschriften [kurz]) sowie den Gebrauch sozialer Kommunikationsmittel. Eine Beteiligung von anderen Klerikern und Laien sei zumeist möglich (auf die sog. *Laieninstruktion* von 1997 wird verwiesen), doch kämen dem Pfarrer bestimmte, unaufgebbare Aufgaben (Homilie) sowie die nicht delegierbare Verantwortung aufgrund seines Amtes zu.

Das Kapitel *Ministry of Sanctification* (III., S. 99-147) stellt wiederum zunächst generelle Pflichten und Rechte (Recht der Gläubigen auf Sakramente, auf eine dem liturgischen Recht entsprechende Liturgie) dar. Die Vorschriften bzgl. der Spendung der Sakramente – ein Teil des Heiligungsdienstes – richteten sich allerdings zumeist nicht direkt an den Pfarrer, sondern an den Spender. Der Pfarrer habe die Gläubigen zur tätigen Teilnahme an der Liturgie und zu einer geistlichen Lebensführung hinzuführen. In der Reservierung verschiedener gottesdienstlicher Handlungen (c. 530 CIC) komme seine mit dem Amt verbundene besondere Verantwortung zum Ausdruck. Mit Blick auf die einzelnen Sakramente und das Begräbnis legt der Verf. nicht das liturgische Geschehen dar, sondern zumeist die Hinführung zu deren Empfang und thematisiert einzelne (mitunter Rand-)Fragen, die die Rechte des Pfarrers tangieren (so in Bezug auf die Ehe: Vorbereitung der Brautleute, Aufgebot, Eheschließung durch einen Stellvertreter, Hinzuziehung eines Übersetzers, Trauvollmacht, Ort der Eheschließung, Zuständigkeiten). Da der Spender der Sakramente oftmals das Weihesakrament empfangen haben muss, könne ein Pfarrer zwar andere Kleriker mit der Spendung beauftragen, Laien aber nur unter besonderen Umständen bzw. bei Notwendigkeit (der nur genannte Fall eines Priesters als Pfarrer mehrerer Pfarreien dürfte aber nicht der einzige sein); seiner letztendlichen Verantwortung aber könne sich der Pfarrer nicht entziehen.

Unter der Überschrift *Ministry of Governing* (IV., S. 149-204) beleuchtet der Verf. zunächst die Wurzel der kanonischen Autorität des Pfarrers (Verhältnis von Weihe und Amtsübertragung). Der Leitungsdienst umfasse auch, die Bedürfnisse der Gläubigen anzuhören, die ihrerseits zu den finanziellen Bedürfnissen der Kirche beizutragen hätten. Der Dienst der Leitung umfasse ein breites Spektrum, wobei andere Priester (v.a. Pfarrvikare, aber auch Kapläne) und Diakone den Pfarrer unterstützen könnten, weshalb Kommunikation, Koordination und Konsultation von großer Bedeutung für den Führungsstil seien,

obgleich alle ihren Dienst unter der Autorität des Pfarrers ausübten. Der Blick geht ferner auf die Zusammenarbeit mit Mitgliedern von Instituten des geweihten Lebens usw. sowie mit dem pfarrlichen Pastoralrat und dem Wirtschaftsrat (nachdrücklich: mit rein beratender Funktion unter Vorsitz des Pfarrers). Der Pfarrer besitze gewisse Dispensvollmachten (bzgl. Ehehindernisse, private Gelübde, Sonntagspflicht, Beachtung von Fest- und Fasttagen), und er habe diverse Bücher (pfarrliche Register, Messstipendien- und Messgabenbuch, Kassenbuch) – auch zur Rechenschaftsabgabe – zu führen. Dem Pfarrer komme auch die Verwaltung der zeitlichen Güter der Pfarrei zu; vorgestellt werden Erwerb, Verwaltung, Veräußerungen und Verträge, Verwaltung von Zuwendungen mit spezieller Bestimmung, wobei kurz auf die einschlägigen Rechtsvorschriften unterschiedlicher Art, die Beachtung des Geberwillens sowie Aufsicht und Rechenschaft eingegangen wird. Der Pfarrer könne Helfern Aufgaben übertragen, die Verantwortung obliege aber letztlich ihm.

*The office of pastor and parish* (V., S. 205-244) behandelt die Übertragung des Pfarramtes, die Stabilität im Amt sowie den Amtsverlust (v.a. durch Verzicht, Enthebung und Absetzung). Ferner gilt dem Amt des Pfarrers unter außergewöhnlichen Umständen Aufmerksamkeit, näherhin ein Priester als Pfarrer mehrerer Pfarreien, die Pfarrleitung *in solidum* und eine weitgehende Beteiligung von Laien an der Pfarrleitung. Den Abschluss bilden eine generelle Zusammenfassung (S. 241-244), die in Erinnerung ruft, dass all diese Rechtsvorschriften dem Heil der Seelen (der Pfarrangehörigen) dienen, und ein Verzeichnis der Quellen und Sekundärliteratur (S. 245-268).

Die vorliegende Studie gibt einen interessanten und zugleich konzentrierten Überblick über die Rechte und Pflichten des Pfarrers. Sie zeichnet sich aus durch eine klare und nachvollziehbare Darstellungsweise; zu vielen Materien werden die einschlägigen Vorschriften unter Verzicht auf primär kanonistische Quisquilien prägnant aufgezeigt. Eine Reihe praxisrelevanter Fragen (z.B. Zulassung zur Erstkommunion und Erstbeichte) werden angesprochen. Die Fußnoten enthalten nicht nur einschlägige Belege, sondern auch weitere Informationen und Literaturangaben. Die *Conclusion* am Ende eines jeden Kapitels fasst das Gesagte nicht nur zusammen, sondern stellt es zugleich noch einmal in einen theologisch-rechtlichen Verständnishorizont.

Dennoch bleiben Desiderate. Dies betrifft zum ersten die Auslassung oder sehr knappe Behandlung einiger praxisrelevanter Sachverhalte; so wäre z.B. eine ausführlichere Darlegung des Vorgehens bei einem Taufaufschub wünschenswert gewesen, es fehlt ein Hinweis auf die Firmvollmacht bei Aufnahme eines Erwachsenen in die Kirche. Auch in Bezug auf die Eheschließung bleibt der Inhalt relativ knapp; so wird z.B. auf das Brautexamen nicht weiter, auf die mögliche Eheassistenten eines Laien gar nicht eingegangen. Zum zweiten fällt auf, dass sich der Verf. auf die kodikarischen Vorschriften beschränkt, auf



Partikularrecht (auch das der Bischofskonferenzen der USA und Kanadas) wird nur ausnahmsweise hingewiesen. Somit stellt sich die Frage des Adressatenkreises des Buches: Für eine primär wissenschaftliche Nutzung (die nicht intendiert war) sind zwar die Anmerkungen hilfreich, doch werden manche Themen nur sporadisch behandelt, zudem in der Regel ohne (ausgiebigere) wissenschaftliche Reflexion. Der Praktiker, der sicher den nachvollziehbaren Stil und die komprimierte Darstellungsweise zu schätzen weiß, hätte sich eine weitergehende partikularrechtliche Verankerung gewünscht. Zum dritten enthält das Literaturverzeichnis einige Ungenauigkeiten: die sog. *Laieninstruktion* wird doppelt aufgeführt (wobei die Seitenangabe in den AAS fehlt: S. 246), das Schreiben Papst JOHANNES PAULS II. heißt *Dominicae cenae* (statt *caenae*: S. 247), der Ausdruck „Akademische druck- u. Verlagsanstalt“ (S. 249) ist orthographisch falsch, die *SC pro catholica educatione* (S. 250) hieß 1977 exakt *pro institutione catholica*, die Gottesdienstkongregation war 1980 mit der Sakramentenkongregation vereint (S. 251). Deutschsprachige Literatur findet keine Erwähnung, auch der *New commentary on the Code of Canon Law* (Mahwah 2002) noch nicht. Schließlich fällt auf, dass gleich an vier Stellen das Insistieren der sog. *Laieninstruktion* auf die lediglich beratende Funktion der pfarrlichen Räte angeführt wird (S. 167-168, 169 Anm. 41, S. 193, 203). – Liegt in den USA hier so viel im Argen?

Rüdiger ALTHAUS, Salzkotten

\* \* \*

**85. SZTYCHMILER, Ryszard, *Obowiazki malzenskie* (Die ehelichen Pflichten), Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej (Verlag der Akademie der katholischen Theologie). Warszawa 1999, 549 S.**

1. Das vorliegende Buch, das nun den allgemeineren Titel *Obowiazki malzenskie* (Die ehelichen Pflichten) trägt, stellt eine neue und teilweise überarbeitete Auflage des im Jahr 1997 erschienenen Buches : *Istotne obowiazki malzenskie* (Die wesentlichen ehelichen Pflichten), Warszawa 1997, dar.

Der Autor, einer der bekannten polnischen Kanonisten, ist Professor für kanonisches Recht an der Ermland-Masuren Universität in Olsztyn (Allenstein), Offizial des Ermlandischen Metropolitangerichts in Olsztyn und Professor für kanonisches Prozessrecht an der Kardinal S. Wyszyński Universität in Warschau.

Seit über 20 Jahren werden im kanonischen Recht immer mehr die Menschenrechte und das Naturrecht berücksichtigt. Aus diesem Grund sind die in c. 1095, Nr. 2-3 CIC/1983 und in c. 818, Nr. 2-3 CCEO/1990 formulierten Ehenichtigkeitsgründe entstanden, die, inhaltlich gleich, im CCEO aber präziser gefasst erscheinen.

In dieser Monographie behandelt der Verf. die Pflichten der Eheleute, die trotz ihrer hohen Bedeutung in der heutigen Gesellschaft zu wenig bekannt sind. In den letzten Jahrzehnten stützt sich die Mehrheit der Ehenichtigkeitsprozesse auf c. 1095, Nr. 2-3 CIC, nämlich auf einen schweren Mangel des Urteilsvermögens hinsichtlich der wesentlichen ehelichen Rechte und Pflichten und auf die psychische Unfähigkeit, diese wesentlichen Verpflichtungen zu übernehmen. Der Gesetzgeber hat jedoch in diesem Canon die wesentlichen Pflichten und die genauen Gründe einer solcher Unfähigkeit nicht genannt. Diese Lücke beabsichtigt der Verf. nun zu füllen.

2. Das Buch enthält elf Kapitel. Das I. Kapitel, *Quellen der gegenwärtigen Lehre über die ehelichen Pflichten* (S. 17-203), behandelt Dokumente über die während des II. Vatikanischen Konzils stattgefundenen Diskussionen, Ergebnisse der Konzilsdebatten, Beschlüsse des II. Vatikanums, die Normen des polnischen Familien- und Vormundschaftsgesetzbuches, die Enzyklika *Humanae vitae*, die nachkonziliaren Dokumente des Polnischen Episkopates, die Beschlüsse der polnischen nachkonziliaren Synoden, das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio*, die Ansprachen Papst JOHANNES PAUL II., die Dokumente der Päpstlichen Kodifikationskommission, den Codex des kanonischen Rechtes aus dem Jahr 1983, den Codex der Canones der Ostkirchen aus dem Jahr 1990, die neuesten Urteile der Römischen Rota, die Urteile der Metropolitangerichte in Polen sowie den Katechismus der Katholischen Kirche aus dem Jahr 1992.

Im II. Kapitel, *Quellen und Bezeichnung der ehelichen Pflichten* (S. 205-238), werden die ehelichen Pflichten im Kontext der Lehre der Kirche über die Ehe und in ihrer Zusammengehörigkeit beschrieben.

Im III. Kapitel, *Umfang der ehelichen Pflichten* (S. 239-264), teilt der Verf. die ehelichen Pflichten in drei Gruppen: 1. Pflichten, die das Wohl der Eheleute betreffen (Pflicht zur ehelichen Treue, zur Pflege der ehelichen Lebensgemeinschaft, zur gegenseitigen Hilfeleistung, zur Förderung des Gattenwohles (*bonum coniugum*), zur Reifung der Persönlichkeit, zur Heiligung, zur Unauflöslichkeit der Ehe); 2. die mit der Zeugung der Nachkommenschaft verbundenen Pflichten (Pflicht zur Hinordnung des ehelichen Verkehrs auf die Zeugung der Nachkommenschaft, Pflicht zur Annahme der gezeugten Nachkommenschaft); 3. die mit der Erziehung der Kinder verbundenen Pflichten (Pflicht zur allgemeinen, zur physischen und zur religiösen Erziehung der Nachkommenschaft).

Das IV. Kapitel, *Bedeutung der ehelichen Pflichten* (S. 265-278), beschreibt die gesellschaftliche, juristische und seelsorgliche Bedeutung der ehelichen Pflichten.

Im V. Kapitel, *Das gesellschaftliche Bewusstsein im Bereich der ehelichen Pflichten* (S. 279-343), werden die soziologischen Ergebnisse einer empirischen Untersuchung dargestellt, näherhin die Kenntnis und die Annahme der ehelichen Pflichten von mehr als 1400 Personen verwertet und in Erfahrung gebracht, in welchem Ausmaß sich die Jugend, die Verlobten, die Eheleute und die Geschiedenen dieser Pflichten tatsächlich bewusst sind.

Das VI. Kapitel, *Die Vorbereitung zur Realisierung der ehelichen Pflichten* (S. 345-370), betont u.a. die Notwendigkeit einer Ehevorbereitung hinsichtlich der Übernahme der ehelichen Pflichten, nennt die einzelnen Etappen der seelsorglichen Vorbereitung, wie auch die wichtigsten Punkte der juristischen Vorbereitung.

Im VII. Kapitel, *Die Ursachen der Unfähigkeit zur Übernahme der wesentlichen ehelichen Pflichten* (S. 371-408), werden psychische und psychosexuelle Störungen, Alkoholismus, Rauschgiftsucht und AIDS als Ursachen der psychischen Eheunfähigkeit genannt, wie auch ihre Bedeutung und Ungewöhnlichkeit erörtert.

Das VIII. Kapitel, *Die wesentlichen ehelichen Pflichten und die Eheschließung* (S. 409-420), befasst sich mit dem Urteilsvermögen über die wesentlichen ehelichen Pflichten und der Fähigkeit zur Übernahme dieser Verpflichtungen im Moment der Eheschließung.

Das IX. Kapitel, *Die wesentlichen ehelichen Pflichten und das Leben der Ehegatten* (S. 421-432), behandelt die konkrete Erfüllung der ehelichen Pflichten nach der Heirat, ihre Förderung durch die Familienseelsorge, die verschiedenen Möglichkeiten einer Auflösung der Ehe (Nichtvollzug der Ehe; Privileg des Glaubens) und die Trennung der Ehegatten.

Im X. Kapitel, *Die ehelichen Pflichten und die Gerichtsangelegenheiten der Ungültigkeit der Ehe* (S. 433-482), werden u.a. die Bedeutung der ehelichen Pflichten in den Urteilen der Römischen Rota, der Metropolitangerichte in Polen und der kirchlichen Gerichte in anderen Ländern untersucht, die wichtigsten Merkmale des mangelnden Urteilsvermögens über die wesentlichen ehelichen Pflichten und der psychischen Eheunfähigkeit zur Übernahme und Erfüllung dieser Verpflichtungen angegeben, wie auch die Beweisführung bezüglich dieser beiden Ehenichtigkeitsgründe erläutert.

Das XI. und letzte Kapitel, *Bedingtheiten und Konsequenzen von der Aufnahme der gegenwärtigen Lehre der Kirche von dem Umfang und der Bedeutung der ehelichen Pflichten* (S. 483-491), stellt Überlegungen an über die größere Anerkennung des Naturrechts und der Menschenrechte, im besonderen der wesentlichen ehelichen Pflichten sowie die Möglichkeit Ehenichtigkeitserklärungen zu erhalten.

Am Anfang des Buches befindet sich ein kurzes, vom Erzbischof von Olsztyn verfasstes *Vorwort* (S. 5-6). Dem folgen ein *Abkürzungsverzeichnis* (S. 7-8) und die *Einleitung* (S. 9-16).

Das Buch schließt mit einem *Schlusswort* (S. 493-496), einer *Bibliographie*, bestehend aus einer *Quellenangabe* (S. 497-505) und dem Literaturverzeichnis (S. 506-534). Nach dem *Tabellenverzeichnis* (S. 535-536) steht das *Inhaltsverzeichnis*, das in deutscher, verkürzter italienischer und polnischer Sprache abgefasst ist (S. 537-549).

3. Das vorliegende Werk beabsichtigt eine umfangreiche Analyse der erstmals im c. 1095, Nr. 2-3 CIC aufgenommenen Normen darzulegen. Es handelt sich also um eine anspruchsvolle Studie, da über dieses Thema bereits sehr viel geschrieben wurde. Außerdem enthält die Thematik viele, auch schwierige juristische Probleme. Ferner bestehen über verschiedene Argumente, sowohl unter den Autoren wie auch in der Rechtsprechung, unterschiedliche Meinungen. Überdies geht der Verf. über den streng juristischen Bereich hinaus, indem er auch soziologische Untersuchungen anstellt und sich mit verschiedenen anderen seelsorglichen Problemen auseinandersetzt.

In einer so reichhaltigen Abhandlung ist es unvermeidlich, dass auch umstrittene Aussagen und subjektive Darlegungen gemacht werden und dass die Auseinandersetzung mit einigen bedeutenden zum Thema verfassten Beiträgen unterlassen wird. Das Buch hat jedoch bestimmt einen erheblichen praktischen Wert. Es kann daher nicht nur den kirchlichen Richtern empfohlen werden, sondern auch den Seelsorgern, Familienberatern, Lehrern, Eltern und allen, die in der Verwaltung oder Sozialarbeit den Familien beistehen, aber auch den Brautleuten und Ehepaaren, die für sich und ihre Kinder ein erfülltes Leben anstreben.

Zenon GROCHOLEWSKI, Rom

\* \* \*

**86. TETTINGER, Peter J., *Christliche Werte in der europäischen Grundrehtediskussion*. (Kirche und Gesellschaft, Bd. 287) Köln: Bachem 2002. 16 S., ISBN 3-7616-1559-0.**

Im Dezember 2000 wurde in Nizza die Charta der Grundrechte der Europäischen Union feierlich verabschiedet. Im Zuge des europäischen Einigungsprozesses wird eine europäische Verfassung angestrebt, in welcher die Charta ein wichtiger Bestandteil sein soll. Mit dieser setzt sich Peter TETTINGER kritisch auseinander. Aus seinen informationsreichen Darlegungen seien vier Aspekte hier näher beleuchtet.

1. *Gott in der Präambel*: In der Präambel der Europäischen Grundrechte-Charta fehlt eine direkte Bezugnahme auf Gott, statt dessen wird auf das „gei-

stig-religiöse Erbe“ Europas verwiesen. Allerdings macht TETTINGER darauf aufmerksam, dass das Attribut „religiös“ nur in der deutschen Fassung zu finden ist, während der englische, spanische und französische Text nur vom „spirituellen Erbe“ spricht. Die unmittelbare Anrufung Gottes ist von vielen Seiten abgelehnt worden, weil man glaubte, dadurch würde die weltanschauliche Neutralität des Staates verletzt. Allerdings ist dagegen zu sagen, dass eine *vocatio dei*, wie sie beispielsweise im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verankert ist, niemanden zu einem bestimmten Glaubensbekenntnis verpflichtet. Sie macht lediglich deutlich, dass der Mensch sich nicht absolut setzen darf, sondern an Grundwerte gebunden ist, die nicht zu seiner Verfügung stehen.

2. *Mensch und Person*: In Artikel 1 der Europäischen Grundrechte-Charta wird festgelegt, dass die Würde des Menschen unantastbar ist. Artikel 2 und 3 sichern der Person das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche und geistige Unversehrtheit. Mit Recht stellt TETTINGER die Frage, ob der Begriffswechsel von „Mensch“ hin zu „Person“ bewusst gewählt ist. Wenn gemäß Artikel 3 der Charta nur das reproduktive Klonen verboten ist, wird man mit Tettinger (vgl. S. 9) die Kritik der Deutschen Bischofskonferenz ernst zu nehmen haben: „Therapeutisches Klonen, das jetzt sich die britische Regierung erlaubt hat, wird vom Verbot der Charta nicht mehr erfasst. In den ersten Entwürfen war diese Verbotsklausel noch enthalten. Offensichtlich hat sich hier die biomedizinische Forschung durchgesetzt. Wir appellieren an die Bundesregierung, die Grundrechtscharta nicht anzunehmen, solange in dieser Frage keine Klarheit geschaffen ist.“

3. *Ehe und Familie*: In Artikel 9 der Grundrechte-Charta wird das Recht verankert eine Ehe einzugehen und eine Familie zu gründen; beide Rechte sollen durch einzelstaatliche Gesetze gewährleistet und geregelt werden. Zustimmung verdienen die Bedenken TETTINGERS (S. 10): „In einer wahren Formelkompromiss-Gala werden hier bedauerlicherweise Ehe und Familie nahezu völlig gesetzgeberischer Beliebigkeit in den Mitgliedstaaten überantwortet.“ Der Artikel legt nicht eindeutig fest, dass unter einer Ehe die Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau zu verstehen ist, sondern er könnte eine Entwicklung ermöglichen, nach der Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts den Status der Ehe erhielten. Der besondere Schutz von Ehe und Familie wird dementsprechend nicht hinreichend gewährleistet. Zur Zeit wenigstens sind solche Bedenken wohl noch unbegründet, denn TETTINGER weist auf zwei einschlägige Gerichtsurteile hin, die das Ansinnen einer Gleichstellung zurückweisen.

4. *Kind*: In der Grundrechte-Charta wird das Wohl des Kindes in Artikel 24 nachdrücklich herausgestellt. Dies bewertet TETTINGER angesichts anderer Mängel in der Grundrechtscharta als tröstlich. Zumal in Artikel 24 im Grund-

ansatz das Elternrecht verankert ist, was in der Charta ansonsten keine Erwähnung findet.

Mit der Formulierung der Grundrechte-Charta ist der europäische Einigungsprozess auch in rechtlicher Hinsicht in Gang gekommen. Auf dem Weg zur Erstellung einer europäischen Verfassung wird es darauf ankommen, dass sich die christlichen Kirchen in den Dialog mit einbringen. TETTINGER kommt das Verdienst zu auf die wesentlichen Punkte hingewiesen zu haben, zu denen die Kirchen ihre Stimme erheben müssen.

Peter KRÄMER, Trier

\* \* \*

**87. TOSI, Renzo, *Dizionario delle sentenze latine e greche: 10.000 citazioni dall'antichità al rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico*. Milano: Rizzoli <sup>11</sup>1996. XXIX u. 893 S., ISBN 88-17-14516-9.**

Mehr als 10.000 lateinische und griechische Sprichwörter, Sentenzen, Zitate, aber auch Fachausdrücke und formelhafte Wendungen (z.B. aus der Liturgie) bietet TOSI in seinem Nachschlagewerk. Im Unterschied zu vielen anderen Sammlungen, die in alphabetischer Reihenfolge Sprichwörter samt Übersetzungen auflisten, ordnet TOSI seine Sammlung thematisch und fügt den (italienischen) Übersetzungen jeweils Erläuterungen über die Herkunft, die Entwicklungsgeschichte und die Rezeption bei. Er beginnt mit dem Thema Kommunikation; das erste Sprichwort lautet hier „vox populi, vox Dei“ (S. 3). Insgesamt hat TOSI für die Gliederung zwanzig Themenkreise gewählt, u.a. „La giustizia e la legge“ (S. 495-527), „La donna, l'amore, il matrimonio“ (S. 621-654) oder „La religione e i rapporti con la divinità“ (S. 655-688).

In einigen Fällen bezieht sich der Verfasser ausdrücklich auf das kanonische Recht, etwa bei der Herkunft von Sprichwörtern auf den Liber Sextus BONIFAZ VIII. (z.B. S. 511: „quod omnes tangit“; S. 515: „in dubio pro reo“; S. 517: „iniuria non fit volenti“). Systematische Hinweise auf das Fortleben von Rechtsregeln etwa im Codex Iuris Canonici, wie sie beispielsweise Detlef LIEBS (Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter. 6. vollst. neu bearb. und verb. Aufl. München 1998) bietet, findet man in dieser Sammlung kaum (z.B. S. 513), da sie nicht spezifisch auf den rechtlichen Bereich ausgerichtet ist. TOSI'S Sammlung kann aber weiterhelfen, wenn andere Sprichwörter-sammlungen keinen Eintrag enthalten, da sie nicht nur Sprichwörter, sondern auch geflügelte Worte (z.B. S. 664: „Sancta simplicitas!“), Fachtermini (z.B. S. 522: „pater familias“; S. 523: „advocatus diaboli“) u.ä. erfasst. Ein lateinisches (S. 821-867) und ein griechisches alphabetisches Register (S. 868-885) erleichtern das Nachschlagen.

Franz KALDE, Paderborn

88. TÜNNEMANN, Margit, *Der verfassungsrechtliche Schutz der Familie und die Förderung der Kindererziehung im Rahmen des staatlichen Kinderleistungsausgleichs*. (Schriften zum Öffentlichen Recht, Bd. 883) Berlin: Duncker u. Humblot 2002. 337 S., ISBN 3-4281-0640-7.

Die wachsende Überalterung der bundesdeutschen Gesellschaft führt zu immer schwierigeren und kaum mehr lösbaren Problemen bei der finanziellen Absicherung von Krankheit und Alter. Dem Schutz der Familie und der finanziellen und pädagogischen Förderung der Kindererziehung kommt eine zentrale Bedeutung bei der Lösung der demographischen Schwierigkeiten der Bundesrepublik zu. In ihrer von der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommenen Arbeit widmet sich Margit TÜNNEMANN diesen außerordentlichen Zukunftsaufgabe.

Im ersten Kapitel der Arbeit wird die Ausgangssituation der Familien in rechtlicher und wirtschaftlicher Sicht beleuchtet. Bereits bei der Definition des Begriffs „Familie“ zeigt sich, dass je nach Standpunkt verschiedenste Formen des Zusammenlebens unter dem Oberbegriff Familie vereint werden können. Unabhängig von den vielschichtigen Formen des Zusammenlebens komme aber nach Ansicht der Autorin dem Merkmal der Elternschaft die zentrale Bedeutung im Hinblick auf die Förderung der Kindererziehung zu. Bereits diese Begriffsbestimmung führt vor Augen, dass sich die beiden Elemente Ehe und Familie voneinander entkoppelt haben. Anschaulich schildert die Verfasserin die wirtschaftlichen Belastungen und Risiken, die durch die Familien bewältigt werden müssen. Neben den sog. „direkten Kinderkosten“ kämen auf die Familien beispielsweise Belastungen in den Bereichen Wohnraumversorgung und Vereinbarkeit von Familie und Beruf zu. Im Idealfall sollten diese Belastungen durch das Steuerrecht zumindest teilweise kompensiert werden. Ausgehend vom Grundsatz der Individualbesteuerung werden die tragenden Grundsätze der Besteuerung der Familien zusammengefasst. Die einkommenssteuerpflichtigen Mitglieder einer Familie werden steuerrechtlich als isoliertes Steuersubjekt angesehen, obwohl die erwirtschafteten finanziellen Mittel der Familie als Einheit zufließen würden. Leider nur kurz geht die Verfasserin auf die Alternativmöglichkeit einer kollektiven Besteuerung der Familie als Gemeinschaft ein. Für den Leser wäre ein Eingehen auf die steuerrechtlichen Konsequenzen und die Praktikabilität eines derartigen Alternativmodells von Interesse gewesen.

Nach der Darstellung von Möglichkeiten zur Berücksichtigung einer kinderbedingten Minderung der steuerlichen Leistungsfähigkeit widmet sich die Arbeit dem Thema der „Anerkennung der Kindererziehung“. Der unstrittige gesellschaftliche und wirtschaftliche Wert der familiären Leistungen wird durch die Verfasserin eindrücklich beschrieben und unterstrichen. Um die Leistungen der Familien zu würdigen und deren Lasten zumindest teilweise zu kompensie-

ren, habe der Staat beispielsweise das Erziehungsgeld eingeführt und mit der finanziellen Förderung von Kinderbetreuungseinrichtungen begonnen. Abgerundet wird der erste Abschnitt durch eine umfassende Darstellung der unterschiedlichen Ansätze zur Förderung der Familien in anderen europäischen Staaten sowie der Entwicklung von Begründungsansätzen für die Anerkennung der Kindererziehung.

Im zweiten Kapitel der durch den ehemaligen Richter am Bundesverfassungsgericht Prof. Dr. Paul KIRCHHOF betreuten Dissertation geht die Verfasserin umfassend auf die verfassungsrechtliche Bedeutung des Schutzes des Familie nach Art. 6 Abs. 1 GG ein. Neben einem Abwehrrecht gegen den Staat und einer sog. Institutsgarantie enthalte dieses Grundrecht auch eine objektivrechtliche Wertentscheidung (BVerfGE 6, 55, 72; 61, 18, 25). Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes folge aus dieser Wertentscheidung eine Schutzpflicht des Staates für die Familien. Neben einem Verbot von Benachteiligungen resultiere aus dieser Schutzpflicht auch ein Gebot zur Förderung der Familien, um familienbedingte Nachteile zumindest teilweise auszugleichen. Dieser leistungsrechtliche Gehalt von Art. 6 Abs. 1 GG bildet den Kernpunkt des zweiten Kapitels. Von besonderer Bedeutung ist die Justiziabilität des Rechts auf staatliche Familienförderung. Zwar könne gerichtlich das Recht auf Familienförderung geltend gemacht werden, die gerichtliche Prüfungskompetenz werde aber zum Teil durch die Gewaltenteilung und den Gestaltungsspielraum des Gesetzgebers eingeschränkt. Die staatliche Familienförderung stehe, wie es das Bundesverfassungsgericht prägnant formuliert, unter einem „Vorbehalt des Möglichen“ (BVerfGE 87, 1, 35). Ein vollständiger Ausgleich aller finanziellen Belastungen der Familien könne vom Staat auch auf gerichtlichem Weg nicht gefordert werden. Zum Abschluss des zweiten Kapitels wird der Schutz der Familie noch in einen europarechtlichen und völkerrechtlichen Kontext gestellt, wobei dem Europarecht nur eine eher untergeordnete Bedeutung zugesprochen wird.

Im dritten Kapitel der Arbeit werden die verschiedenen Konzepte zur Reform des staatlichen Kinderleistungsausgleichs analysiert. Zunächst stellt die Verfasserin neunzehn verschiedene Modelle politischer und gesellschaftlicher Gruppen vor, die sich mit der Verbesserung des Kinderleistungsausgleichs beschäftigen. Bei fast allen Vorschlägen steht die Einführung eines sog. Erziehungsgehalts oder Erziehungsgelds im Mittelpunkt, das direkt einer kinderbetreuenden Familie zukommen soll. Zwar unterscheiden sich die einzelnen Modelle in der Höhe und der Dauer der Gewährung, gemeinsam ist aber allen Vorschlägen zur Einführung eines sog. Erziehungsgehalts, dass die Familie für die Erziehung der Kinder eine deutlich höhere finanzielle Zuwendung quasi als monatliches (Arbeits)Entgelt erhalten soll. Nach Darstellung der einzelnen Modelle stellt die Verfasserin zahlreiche Folgerungen für die Ausgestaltung des



staatlichen Kinderleistungsausgleichs auf. Nach Ansicht der Autorin sollte das Erziehungsgeld unabhängig vom Einkommen des Anspruchsberechtigten oder seines (Ehe-)Partners gewährt werden, da der staatliche Kinderlastenausgleich auf gesellschaftliche Anerkennung abziele. Eine Leistungsdauer von zwölf bis vierzehn Jahren erscheint der Verfasserin sachgerecht, wobei eine Reduzierung der Leistungshöhe mit abnehmendem Betreuungsbedarf vorgeschlagen wird. Bei sozialhilfebedürftigen Familien dürfte keine Verrechnung des Erziehungsgeldes mit der Sozialhilfe erfolgen, da ansonsten die Familienförderung konterkariert würde.

Die Arbeit von Margit TÜNNEMANN stellt eine informative und wissenschaftlich abgerundete Darstellung der rechtlich zulässigen und politisch wünschenswerten Möglichkeiten zur Optimierung des Kinderleistungsausgleichs dar. Ausgehend von den verfassungsrechtlichen Vorgaben von Art. 6 Abs. 1 GG entwickelt die Verfasserin Folgerungen, die in der politischen Diskussion dieses Themas nicht übergangen werden können. Entscheidend für eine Verbesserung des Kinderleistungsausgleichs dürfte aber insbesondere eine schlüssige Finanzierung dieses Vorhabens sein. Je nach Modell wird für die Einführung eines Erziehungsgelds ein Finanzbedarf von rund 25 bis 60 Milliarden Euro angegeben. Berücksichtigt man die derzeit nicht geringe Steuerbelastung der Bürger, ist eine baldige Einführung eines steuerfinanzierten Erziehungsgelds oder ähnlicher Maßnahmen politisch wohl nur schwer durchsetzbar.

Walter EYKMAN, Würzburg/München

\* \* \*

**89. VERWEYEN, Hansjürgen, *Warum Sakramente?* Regensburg 2001. 127 S., ISBN 3-79171762-6.**

1. Der Verfasser hat eine Studie vorgelegt, die von dem wichtigen Impuls beherrscht ist, die sieben Sakramente der Kirche heutigem Verstehen zu erschließen. Wie der einführende Text des Verlages ausweist, soll vor allem Multiplikatoren im religiös-katechetischen Umfeld eine Hilfe an die Hand gegeben werden. Jedoch macht der Verfasser sogleich deutlich, dass es ihm nicht darum geht, eine kurzgefasste „klassische“ Sakramentenlehre vorzulegen; vielmehr rückt er in fundamentaltheologischer Absicht als erstes „anthropologische Voraussetzungen für sakramentales Handeln“ in den Blick (S. 11-25). Daneben kommt der Rückbindung an die Heilige Schrift, besonders an das Alte Testament, in VERWEYENS Überlegungen herausragende Bedeutung zu, wie der zweite Abschnitt „Der Geist und die Wasser“ (S. 26-39) unterstreicht, der die Aufdeckung der diesbezüglichen alttestamentlichen Motivik durch eine Meditation zum neutestamentlich inspirierten Titelbild ergänzt (S. 34-39). Der folgende dritte Abschnitt, der die „Leiblichkeit Christi als Antwort auf menschliche Sorge“ (S. 40f) zum Thema macht, beginnt mit einem Exkurs

über die Bedeutung von „Leib Christi“ in den (deutero-)paulinischen Schriften, wobei es dem Verfasser vor allem darauf ankommt, häufig zitierte Fundstellen dieses Begriffes von einem ekklesialen Verständnis zu lösen; dem Leser von VERWEYENS Lehrbuch zur Fundamentaltheologie sind die Argumente bereits bekannt (vgl. Gottes letztes Wort, <sup>3</sup>2000, S. 392-403). Selbst die Erläuterung der Eucharistie vermeidet den Rekurs auf den Begriff der Kirche, sondern spricht nur von der Kulthandlung der Feiergemeinde. – Die Ehe wird unter dem Leitbegriff „Zeichen des Jahwe-Bundes“ (S. 74f) gewürdigt, wobei Hosea 1-3 als tragender Auslegungstext fungiert. So können auch hier explizit ekklesiale Dimensionen ausgeklammert werden. Ehe, so wird im Ausgang von Hosea entfaltet, ist „ein Zeichen der unerschütterlichen Treue Gottes zum Menschen“ (S. 84). Und weiter: „Wo das Sakrament der Ehe wirklich als Zeichen der unverbrüchlichen Bundestreue Jahwes gelebt wird, macht sich Gottes Heilswille in menschlicher Leibhaftigkeit bemerkbar“ (ebd.). – Wiederum auf alttestamentlichem Hintergrund werden sodann (4.) die Sakramente in ihrer liturgischen Dimension als „Durchbruch eines neuen Liedes“ interpretiert. Liturgie, das „Feiern vor dem Angesicht Jahwes“, ist nach VERWEYEN „Dasein in der zweiten Potenz“. Nicht ein Einzelsvollzug des gläubigen Lebens, sondern eine seiner Grunddimensionen soll damit beschrieben werden: „Liturgie ist nicht primär etwas für den Sabbat oder Sonntag ... Die Weisheit singt, tanzt und musiziert vor Gott bei all seinen Werken und zu jeder Zeit“ (S. 92). – Ein Blick auf die „Priesterweihe“ (S. 96-117) beschließt die Ausführungen, denen die Anmerkungen des Haupttextes (S. 118-127) angefügt sind.

2. Die Intention, von aktuellen Einzelaspekten her den Schlüssel für ein heutiges Sakramentsverständnis bereitzustellen, nötigt dazu, sich auf die Argumentation des Verfassers im einzelnen einzulassen. Dabei fällt zunächst auf, dass neben der gezielt herangezogenen Schriftexegese die Verankerung der Texte in der Tradition und damit die Verbindung von Glaube und Kirche weitgehend ausgeblendet wird. Weder kommen die dem Neuen Testament inhärenten christologischen Entwürfe in ihrer synchronen Unterschiedlichkeit zu Wort noch wird die diachrone Entfaltung des Verständnisses von „Sakramenten“ in der Vätertheologie und der nachfolgenden scholastischen Reflexion dogmatisch darauf hin befragt, inwiefern sie bleibend relevante Grunddaten für das heutige Verständnis bereitstellen. Wo der Blick in die Geschichte überhaupt vorgenommen wird, fällt er zumeist sehr kritisch aus. In der Offenbarungslehre des THOMAS VON AQUIN etwa vermag VERWEYEN kaum mehr als den totalen Extrinsezismus der späteren Neuscholastik zu finden (S. 9). Manche Aussage liest sich wie ein harsches Verdikt über ganze Epochen der katholischen Frömmigkeitsgeschichte: „Der Kampf gegen die Versklavung von Menschen durch den Missbrauch des Sakramentalen, den die Reformatoren begannen und den die moderne Wissenschaft fortsetzte, ist in seiner ursprünglichen Intention der Befreiung Israels von der es umklammernden Welt der Götter und Dämonen ver-

gleichbar“ (S. 19). Fast nirgends erscheint dadurch die reiche dogmatische Tradition der Kirche in positiver Konnotation, etwa als entscheidende Quelle des sich mit dem II. Vatikanischen Konzil verbindenden theologischen Aufbruchs, sondern weitgehend als Karikatur seriöser Theologie, die sich VERWEYEN allein von seiner Methode der Verbindung apriorisch-anthropologischer und positiv-biblischer Argumentationen erhofft. Die oft apodiktische Formulierung der Argumentation erweckt den Eindruck, dass jede andere Sichtweise grundsätzlich als unzureichend zu gelten hat.

3. Bereits die „Einleitung zur Situation“ (S. 7-10) eröffnet dem Leser die „Aktualitätsfalle“, in der sich die Aussagen VERWEYENS dabei zuweilen verstricken. Wenn, so der Verfasser wörtlich, „Sonnwendfeier, Jugendweihe, Woodstock, Love-Parade ... zu dem selben anthropologischen Genus wie die sieben Sakramente der katholischen Kirche (gehören)“ (S. 10), ist zu bezweifeln, ob von diesem weiten Kontext her tatsächlich ein Verstehenszugang für die Sakramente als Zeichen übernatürlicher Heilswirklichkeit gewonnen werden kann. Manche der im weiteren Text herangezogenen „modernen“ Veranschaulichungen (vgl. „Fahrrad“: S. 23; „Computer“: S. 38) mögen als *Aperçu* in einem mündlichen Vortrag Platz finden, tragen für eine wissenschaftliche Argumentation aber wenig bei.

4. Dass auch in theologischer Perspektive der anthropologische Ansatz VERWEYENS Fragen offen lässt, wird etwa im Kapitel über die Taufe erkennbar. Das Taufsakrament wird verstanden als „Antwort auf die Sorge des Menschen in der zeitlichen ‚Vertikale seiner Leiblichkeit‘“ (S. 44). Dies passt sich nahtlos sowohl in VERWEYENS Ausführungen über das Selbstverständnis des Menschen als „Sein-zum-Tode“ (siehe S. 14ff) wie auch in seine grundsätzliche Sicht der Sakramente als „religiöse Zeichenhandlungen“ ein, die vor allem auf ihre „Potenz zur Freisetzung humaner Existenz“ (S. 20) hin gedeutet werden sollen. Ist damit die Fülle des göttlichen Lebens, das sich in Christus den Menschen erschließt und ihnen in den Sakramenten der Kirche wirksam zugewandt wird, hinreichend erfasst? Eine an Christus gebundene, in der aktuellen Kirchenwirklichkeit vollzogene Feier der Sakramente müsste wohl stärker hervorheben, dass das „Hineingetauftsein“ in den Tod Christi zugleich ein Hineingehen in das „Neue Leben“ mit Gott ist. An die Stelle des „Sein-zum-Tode“ ist das „Sein-zum-Leben“ getreten, wobei die von VERWEYEN angezielte Parallelisierung des sakramentalen Lebens und des natürlich-menschlichen Entwicklungsganges keineswegs durch jede christliche Biographie bestätigt wird.

5. Gerade als heilige Zeichen sind Sakramente zudem auch Zugang zum Verständnis der Wirklichkeit von Kirche. Von hier her wird die unterschiedliche Gewichtung der sieben Sakramente verstehbar. Nicht unproblematisch erscheint der Versuch VERWEYENS, neben der Taufe, deren Heilsnotwendigkeit

ausdrücklich in Frage gestellt wird (S. 49), die Firmung als „aktive Ratifizierung der Tauf-Initiation im Jugendalter“ (S. 15), zugespitzt auf das öffentliche Bekenntnis (S. 52), allzu stark zu machen. In den Problemen des Verfassers mit dem traditionellen Verständnis von Spendern und Empfängern eines Sakraments (vgl. S. 54f) wird erkennbar, dass der Priester als Repräsentant des „Gegenübers“ Christi zu seiner Kirche kaum in den Blick kommt. Terminologisch überrascht in diesem Zusammenhang, wenn VERWEYEN mehrfach der traditionellen Dogmatik vorwirft, sie habe eine Sakramentspendung aus dem „Gnadenschatz der Kirche“ vermittelt des Klerus gelehrt. Dieser Begriff stammt aus der Lehre vom Ablass, während in der Sakramententheologie von einer instrumentalen Wirksamkeit des Sakramentspenders bei der Vermittlung der unmittelbar im Werk Christi, des „absoluten Heilsbringers“ (Karl RAHNER), gründenden Heilsgnade gesprochen worden ist.

Auch im Blick auf die übrigen Sakramente lässt die oft impulsive Darstellung des Verfassers manche Fragen offen. Kann über „Buße“ angemessen gesprochen werden, wenn ausdrücklich „der Begriff und die Praxis des Bußsakramentes“ (S. 56) in seiner überkommenen Form unbefragt bleibt, wenn anthropologisch „Hunger und Durst und Sexualität“ lediglich in ihrer biologischen, nicht aber in ihrer spezifisch menschlichen Bedeutung ausgelotet werden? Reicht diese „existentielle Selbstbesinnung“ tief genug? – In der Eucharistielehre fällt auf, dass VERWEYEN häufig die Aspekte von Transsubstantiation und Sakramentalität gegeneinander zu stellen scheint: Sinn des Sakramentes ist die Aufdeckung und Verwandlung unserer fehlenden Bereitschaft zur Selbsthingabe nach dem Modell Jesu. Die Diktion ist hier sehr moralisierend, der Ton z.T. heftig (S. 74: „fegt das Brot vom Tisch“). Als Sakrament der Christusfreundschaft oder der kirchlichen Einheit kommt die Eucharistie dabei kaum zur Sprache. – Zur Ehe kann der Verfasser im Ausgang von seinem alttestamentlichen Basistext sehr eindrucksvolle Gedanken über die unerschütterliche Treue Gottes zum Menschen vorlegen. Wer dieses Sakrament bedenkt, und dies gerade angesichts der aktuellen Diskussion über „freie Partnerschaften“, wird deren sakramentale Dimension aber ohne die neutestamentliche Komponente schwerlich ausschöpfen können. Dass dies dem Verfasser selbst bewusst ist, zeigt er dadurch, dass er eine Anmerkung (!) ergänzt (Anm. 1, S. 123), in der die Beziehung der Ehe zum paulinischen Leib-Christi-Begriff als wichtig herausgestellt ist. – Im Kapitel über die Liturgie möchte VERWEYEN Maß nehmen am „ursprünglichen“ Feiern vor dem Angesicht Jahwes im Alten Testament. Dieses Ideal des spontanen Lobreises lässt nicht nur die Entwicklung des Liturgischen in der weiteren Geschichte Israels unberücksichtigt, sondern stellt am Ende auch kaum eine tragfähige Grundlage zum Verständnis der Liturgie der Kirche, wie sie tatsächlich gefeiert wird, zur Verfügung. Die Versuche des Verfassers, sich nicht nur von einer „hierarchisierten“, sondern auch von einer „basisdemokratischen“ Konzeption abzugrenzen, überzeugen nicht

recht (S. 94f). VERWEYENS Liturgie muss sich spontan ereignen – oder sie fällt eben aus, weil die Feiernden nicht liturgiefähig sind. – Schließlich bietet eine Reflexion auf die Begriffe „Konsekration“ und „Transsubstantiation“, die im Zentrum des Weihesakraments stehen, dem Verfasser Gelegenheit, als Fazit der neueren theologischen Entwicklung den „Anstoß“ festzuhalten, „auch die allzu enge Verbindung zwischen der Konsekration der eucharistischen Gaben und der Konsekration zu entflechten, d.h. die ungeheure priesterliche Vollmacht zu relativieren, die in dem ‚Zauberwort‘ der Verwandlung durch den Priester zur Wirkung zu kommen schien“ (S. 108). Eucharistie ist Dank für Christi Tod und Bitte um Verwandlung in seine Lebensform – weitere anabatische Elemente (Lob, Sühne) gibt es nicht (S. 112f). Ob VERWEYEN, nachdem er G. GRESHAKES Gedanken zur priesterlichen Christusrepräsentanz in zwei knappen Fußnoten abgefertigt hat (vgl. S. 97, Anm. 1; S. 98, Anm. 4), mit seinen eigenen Überlegungen zur Prägung des Eucharistievorstehers durch die von ihm gesprochenen Einsetzungsworte noch ein besonderes Priestertum in der Kirche einsichtig machen kann, scheint zweifelhaft.

6. Generell ist zu sagen: Ein Zugang zum tieferen Verständnis der in der Kirche gefeierten (sieben) Sakramente kann nicht dadurch gewonnen werden, dass dieser „Sitz im Leben“ faktisch ausgeblendet wird. So bleibt die Grundfrage: Wem ist hier tatsächlich ein „neuer“ Zugang eröffnet? Wichtige systematische Vorbehalte sind angeklungen. Der Kanonist wird dieses Buch eher ratlos aus der Hand legen; denn Christentum und kirchliche Wirklichkeit sind nicht von einander trennbar, ebensowenig die Kirche von Christus als ihrem „Haupt“. Schon die Kirchenväter deuteten das aus der geöffneten Herzwunde des Gekreuzigten herabfließende Blut und Wasser als Hinweis auf Taufe und Eucharistie der Kirche.

Otto Hermann PESCH hat 1987 gediegene dogmatische Beiträge aus eigener Feder unter dem Titel „Dogmatik im Fragment“ zusammengefasst. Hätte Hansjürgen VERWEYEN im Blick auf die Sakramente mit seinem Versuch „eine(r) Belebung von Theorie und Praxis der Kirche“ Ähnliches geleistet, wäre der Leser ihm sehr dankbar gewesen.

Wendelin KNOCH, Bochum

\* \* \*

**90. WATSON, Francis, *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic*. Cambridge: University Press 2000. X u. 268 S, ISBN 0-521-66263-X.**

Die Frage nach Geschlecht und Sexualität ist in jüngster Zeit in allen humanwissenschaftlichen Disziplinen in den Vordergrund getreten. Das vorliegende Werk reflektiert diese interdisziplinäre Situation, ist jedoch in erster Linie

theologisch im Sinne einer christlichen Sexualethik zu verstehen. Es ist der Versuch, eine interdisziplinäre Annäherung an die biblische Interpretation zu entwickeln. Dabei stellt WATSON drei ausgewählte paulinische Texte, nämlich 1 Kor 11,2-16, Römer 7,1-25 und Epheser 5,22-33 in den Mittelpunkt. Diese Texte sind eingebettet in eine tiefe christlich-ethische Reflexion, angefangen von TERTULLIAN und AUGUSTINUS bis hin zu Karl BARTH und anderen Autoren.

Watson bietet eine theologische Interpretation der einzelnen Verse. Zugleich werden die paulinischen Texte im Zusammenhang mit modernen theologischen und nichttheologischen Texten gelesen, die in der Begrifflichkeit und in den Redewendungen unserer Zeit von gleichgelagerten Sachbereichen handeln. Demgemäß ist das Buch in drei Teile gegliedert. Teil I (Velamen: 1 Corinthians 11; S. 1-89) wendet sich 1 Kor 11,2-16 zu. Der paulinische Text wird in Zusammenhang mit Virginias WOOLFS „Three Guineas“ gebracht, einem neuzeitlichen Text, der sich teilweise als ein kritisches feministisches Lesen des paulinischen Textes darstellt. Der zweite Teil (Concupiscentia: Romans 7; S. 91-182) wendet sich Röm 7,1-25 zu. Verf. geht vom Kontrast zwischen der frühen Zeit der Verdrängung (Paulus und Augustinus) und der Zeit der sexuellen Aufklärung aus, wobei er FREUD als Wendepunkt von der einen zur anderen Zeit sieht. Der paulinische Text und dessen augustininische Interpretation werden zusammen mit Texten von FREUD gelesen. Im Mittelpunkt des dritten Teils (Sacramentum: Ephesians 5; S. 183-259) steht Eph 5,22-33 im Zusammenhang mit Aussagen von Luce IRIGARAY zur Sexualethik sowie Texten und Gedanken von Karl BARTH und Hans URS V. BALTHASAR. Ein Sachwortregister (S. 260f), ein Personenregister (S. 262f) und ein Verzeichnis der Textstellen (S. 264-268) runden den Band ab.

Im Unterschied zu manchen zeitgenössischen feministischen Theologien werden die Begriffe Geschlecht und Sexualität in einem spezifisch christlichen Kontext verstanden. Sie werden näherhin durch den Begriff „agape“ charakterisiert, jenen neutestamentlichen Terminus für die umfassende göttlich-menschliche Liebe, die die Beziehung von Mann und Frau einschließt. WATSON beschreitet einen neuen eigenen Weg in der theologischen und hermeneutischen Diskussion. Durch den neuen Zugang fordert das Buch heraus.

Wilhelm REES, Innsbruck

\* \* \*

91. WEIß, Otto, *Deutsche oder römische Moral? – oder: Der Streit um Alfons von Liguori. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 5)* Regensburg: Pustet 2001. 317 S., ISBN 3-7917-1744-8.

Der Titel des Buches mit dem Fragezeichen „Deutsche oder römische Moral?“ soll aktuelle Assoziationen wecken. Deshalb lautet die Überschrift des Informationsblattes des Verlags auch: „Ein spannender Streitfall mit offenkundigem Gegenwartsbezug“. Folglich geht der Leser einen Moment lang der Überlegung nach: Geht es um die Konzeptionen des römischen Lehramtes oder dortiger Kongregationen, die verurteilend gegen theologische Ausarbeitungen in Deutschland gesetzt werden? Geht es um Glaubenskongregation versus deutsche Moraltheologen? Nein, es geht in den hier vorgelegten Forschungen vor allem um Geschichte, Kirchengeschichte und ein bisschen auch um Theologiegeschichte vor allem im neunzehnten Jahrhundert. Und es sei gleich gesagt, das Dargestellte spielt meist in kleineren Dimensionen, in Boshaftigkeiten, kleinkariertem Nationalismus und entsprechendem Dünkel, mit Elementen der Posse durchsetzt. Tatsache ist, dass die hier dargestellten Streitigkeiten um ALFONS MARIA DE LIGUORI (1669-1787), den Autor eines einst weit verbreiteten und in der Vergangenheit vielfach aufgelegten kasuistischen Lehrbuches in Latein zur Moral in der moraltheologischen Wissenschaft von heute nicht mehr bekannt sind. Das festzustellen bedeutet schon eine gewisse Überraschung, denn ALFONS wurde 1839 heiliggesprochen, 1871 zum Kirchenlehrer erklärt und 1950 zum Patron der „Beichtväter und Moralisten“ ernannt. Auch die im Titel genannten Kategorien von Romanismus und Germanismus sind unter systematischen Theologen nicht mehr geläufig. Diese doppelte Ausblendung hat im erreichten Rang der wissenschaftlichen theologischen Ethik in der katholischen Kirche und zumal in Deutschland seine guten Gründe und seine volle Berechtigung. Man ist wissenschaftlich, menschlich und christlich weitergekommen. Deshalb sind manche vergangenen Kontroversen im kollektiven Gedächtnis der Theologen nicht mehr vorhanden.

Dennoch sind eine Aufarbeitung und Darstellung historischer Vorgänge um die katholische Moral und Ethik nötig. Der vorgelegte Band zeichnet weithin minutiös geschichtliche Vorkommnisse im Kampf gegen eine Beichtvätermoral nach. Der Autor fasst als Historiker, der sich mit vielen Detailforschungen in die Geschichte des Modernismus und Antimodernismus, des Ultramontanismus und speziell der Redemptoristen im neunzehnten Jahrhundert in Bayern hineingearbeitet hat, im vorgelegten Band die Erträge seiner Lebensarbeit zusammen. Er verwendet dazu auch frühere Veröffentlichungen, die er in der Buchtext einbindet. Dabei führt er inzwischen Vergessenes oder Übergangenes wie farbige Glassplitter vor Augen. Bunt ist das Ganze, bisweilen grell. Und mit

erheblicher Erleichterung kann man feststellen, dass das damals oft so polemisch Traktierte heute keinen Platz mehr findet, weder in der Wissenschaft noch im umfassenderen Leben der Kirche.

Zum kirchlichen Zeit- und Lebensraum, aus dem hier Moralstreitigkeiten berichtet werden, ist in Erinnerung zu rufen: Mit dem Jahr 1848 kamen im katholischen Deutschland der Ultramontanismus und die Zentrierung auf Rom voll zur Blüte. Es waren entscheidend Jesuiten und Redemptoristen, die sich dafür einsetzten. Das umfangreiche moraltheologische Kompendium des heiligen ALFONS war ein erwünschtes Hilfsinstrument. Kein Wunder, dass gegen dieses Kampfmittel eine Gegnerschaft aufgebaut wurde. Dass hoch engagierte Kämpfer Pro und Kontra meist wenig erleuchtet sind und sich weniger durch Weitsicht auszeichnen, ist bekannt.

In zwölf Kapiteln behandelt O. WEIß detailliert die Gefolgschaften für und die Gegnerschaften gegen ALFONS VON LIGUORI. Es geht um „die Rezeption Liguoris im Vormärz“ und die „Rezeption Liguoris im Nachmärz“. Es wird der Theologe „Döllinger gegen Liguorimoral“ dargestellt und „Liguori in der deutschen Moraltheologie um 1900“ vorgeführt. Danach wird die Darstellung bis in die heutige Zeit fortgeführt. Auf über hundert Druckseiten werden mit sehr speziellen Detailkenntnissen organisierte protestantische Polemiken in Deutschland sowie alldutsche Gegnerschaften in Österreich und in München beschrieben. Über Paul Graf VON HOENSBROECH, den berüchtigten Verleumder der Jesuiten, und beispielsweise Mathilde LUDENDORFF geht die Darstellung bis zu Uta RANKE-HEINEMANN, wobei noch die Streitplätze Belgien und Italien ausgeleuchtet werden. Als ganz besonders degoutant zeigen sich die kleinlichen, manchmal auch kleinen Vorgänge, wenn primitiver Nationalismus in Italien oder in Deutschland in die Debatte hineingemischt wird oder die Jesuiten mit ihrer „Moral“ hingerichtet werden sollen. Von S. 249 bis 285 werden die Forschungen in „Ergebnis und Ausblick“ zusammengefasst. Es folgen ein Literatur- und Quellenverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Personenregister. Gerade letzteres mit Angaben zu Lebensdaten und Kennzeichnung der gesellschaftlichen, politischen, kirchlichen oder wissenschaftlichen Position machen dem Leser klar, auf wieviel nicht mehr bekannte Personen und sachlich Unbekanntes er in dem Kompendium trifft.

Worum geht es in der konkreten Abzielung? Die Polemiken zielen immer wieder auf die Methode und einzelne Inhalte des kasuistischen Lehrbuches für Moral von ALFONS VON LIGUORI. Dies ist ein Handbuch der Moraltheologie, das der *Medulla theologiae moralis*, in Münster 1645 oder 1650 von dem Jesuiten Hermann BUSENBAUM verlegt, mit seinem Probabilismus nachgeschrieben wurde. ALFONS versteht sich als ein Kommentator. Deshalb gehen die vielen historisch aufgedeckten Gehässigkeiten auch gegen die sogenannte Jesuitenmoral.



Dass die Kasuistik als Grundmethode einer legitimen christlichen Ethik völlig unpassend ist, kann als bekannt vorausgesetzt werden. Damalige Theologen, die ALFONS mit Begründungen und nicht nur mit Polemik ablehnten, waren sich dessen bewusst. Aber es muss auch deutlich festgehalten werden, dass hier ein Lehrbuch zur Ausbildung von Beichtvätern vorgelegt wurde, eine Praxis- und Verfahrensanleitung, gezielt in dem nicht allgemein zugänglichen Latein abgefasst. In der Darstellung von „Fällen“, also der Erörterung von Lebenssituationen, sind Blickrichtung und Sprache nicht immer als dezent einzuordnen, besonders wenn es um das sechste Gebot geht. Aber ALFONS wollte gegen die Höllenfurcht stiftende Sündenangst in der Drift des Jansenismus angehen. Mit Mitteln, die vielleicht schon damals nicht adäquat waren, hat er für eine lebbare christliche Moral und etwas Freiheit für Christenmenschen gekämpft.

Eine Anmerkung ist noch dazu nötig, warum das in diesen Studien Aufgedeckte weder in großen Zügen noch in Einzelheiten unter heutigen Moraltheologen bekannt ist. Sie sind sehr wohl mit der Position des ALFONS VON LIGUORI und seinem „Aequiprobabilismus“ vertraut. Deshalb wissen sie auch, wie und wo ALFONS in seinem Zeithorizont für sittliche Problemfälle die Wege zu einer angemessenen Sachgerechtigkeit und zu einer Kompetenzerklärung für das christliche Gewissen gefunden hat. Über den vielen kasuistischen Ballast aus der Geschichte, den er auch noch aufzählend mitschleppt, sieht man da großzügig hinweg. Weil ALFONS in seinem Aktionsraum für die sittliche Freiheit und das Gewissen eintrat, hat er die Korruptionen einer puren Kasuistik damit selbst „im Grunde“ überwunden. F.X. LINSEMAN, der Moraltheologe von Tübingen, hat in seinem bis heute beachteten Lehrbuch der Moraltheologie von 1878 deutlich in diesem Sinne auf ALFONS VON LIGUORI hingewiesen.

Es ist auch in moraltheologischen Fachkreisen bekannt, allerdings wohl nicht dem Autor des hier besprochenen Werkes, da er historischen und nicht systematischen Interessen nachgeht, dass ALFONS ein für seine Zeit ungewöhnliches Methodenbewusstsein in Hinsicht auf die Arbeit des Ethikers entwickelt hat, das eigentlich erst voll mit der moraltheologischen Erkenntnis- und Methodenlehre von R. HOFMANN 1963 entscheidend vorangebracht worden ist. ALFONS hat seit der dritten Auflage seines Handbuches 1757 bis 1779 eine hochdifferenzierte methodische Erörterung des Jesuiten Fr. A. ZACCARIA über die Quellen der sittlichen Erkenntnis überhaupt und der Kasuistik im Besonderen vorangestellt. Wenn das in den provinziellen Streitgängen, von denen die vorgelegten Studien berichten, nicht gesehen wurde, muss das als eine außerordentlich bedauerliche Blickabwendung gewertet werden. Durch sie wurden die erstaunlichen Aggressionen und Dummheiten in den Kämpfen erst möglich. – Eine gewisse Fraglichkeit muss der Rezensent noch anmelden. Er weiß nicht, wieviel Gewicht es in Hinsicht auf die Exaktheit der historischen For-

sungen in dem vorgelegten Buch hat, dass bei eher zufälligem Hinsehen sich im Personenregister die Lebenszeit von Johann Baptist HIRSCHER von 1788 bis 1965! und die von Paul Graf VON HOENSBROECH von 1852 bis 1823! angegeben findet.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**92. WINTER, Jörg, *Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung mit kirchenrechtlichen Exkursen.* Neuwied/Kriftel: Luchterhand 2001. 223 S., ISBN 3-472-04328-8.**

Das Rechtsgebiet des Staatskirchenrechts ist auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts keineswegs obsolet. Die Quantität wie Qualität des in den letzten Jahren erschienenen Schrifttums und die Fülle der einschlägigen Rechtsprechung legen davon beredtes Zeugnis ab (vgl. z.B. B. JEAND'HEUR / S. KORIOTH, Grundzüge des Staatskirchenrechts, 2000; B. Chr. SCHNEIDER, Ius Reformandi. Die Entwicklung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches, 2001; s. auch Diskussionsbeitrag von J. ISENSEE zum Beratungsgegenstand „Staat und Religion“, VVDStRL Heft 59 [2000], S. 323ff). Die Gründung eines kirchenrechtlichen Institutes an der Juristischen Fakultät der Universität Potsdam im „Missionsland“ Brandenburg deutet ebenso unmissverständlich in diese Richtung. Auch wenn bereits der Begriff des Staatskirchenrechts zunehmend in die Kritik geraten ist, besteht ein Bedarf an zeitgemäßer Vermittlung der staatskirchenrechtlichen Grundlagen. Diesem Anliegen gilt das hier anzuzeigende Buch. Es stammt aus fachkundiger Feder: Jörg WINTER ist Oberkirchenrat und leitet seit 1990 das Rechtsreferat des Evangelischen Oberkirchenamtes in Karlsruhe. Darüber hinaus ist er Honorarprofessor der Juristischen Fakultät der Universität Heidelberg und zugleich Lehrbeauftragter der Universität Freiburg im Breisgau. WINTER als Vertreter einer engen systematischen Verbindung von Recht und Theologie fungiert als Mitherausgeber der renommierten Zeitschrift „Kirche und Recht“ und ist ständiger Mitarbeiter der „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht“.

Die Publikation stellt sich als eine Synthese aus dem klassischen Staatskirchenrecht und verschiedenen Exkursen zu speziellen kirchenrechtlichen Fragestellungen dar. Sie ist dem Vorwort zufolge aus der Vorlesung des Autors zum Staatskirchenrecht hervorgegangen und wendet sich daher in erster Linie an Studenten der Rechtswissenschaften, aber auch der Theologie. Es ist angemessen, das Werk als ein Basisbuch zur Einführung in das deutsche Staatskirchenrecht anzusehen. Als solches ist es gelungen und uneingeschränkt zu empfehlen, zumal es den – chronisch schmalen – studentischen Geldbeutel schont.

Eingeleitet wird der erste Teil der Abhandlung nach einer Begriffsbestimmung mit einem recht kurz geratenen Überblick zur Geschichte des Verhältnisses

von Staat und Kirche – 2000 Jahre auf 12 Seiten. Vielleicht hätte die jüngere deutsche Vergangenheit – namentlich das Dritte Reich – etwas umfangreicher dargestellt werden können, zumal einige innerkirchliche Konflikte nur hierdurch zu erklären sind und der Verfasser ein ausgewiesener Experte des Staatskirchenrechts im Dritten Reich ist. Aber gerade wegen der Kürze vermittelt dieser Abschnitt ein konzises Bild der Kirchengeschichte. Hier wie auch in den übrigen Kapiteln spart Winter nicht an weiterführenden Literaturhinweisen für den interessierten Leser.

Sodann finden sich erhellende Ausführungen zu den Lehren der Kirchen über das Verhältnis von Staat und Kirche. Dem sog. Kirchenasyl als z.Zt. auffälligste Problematik in diesem Bereich wird ein besonderer Abschnitt gewidmet, in dem der Verfasser sehr Nachdenkenswertes äußert und das Kirchenasyl „als subsidiären Menschenrechtsschutz“ in Notfällen als ethisch gerechtfertigt ansieht. De lege ferenda wird dieser Ansatz jedoch wohl kaum aufgegriffen werden, da selbst die vom Bundesinnenminister eingesetzte unabhängige Kommission „Zuwanderung“ im Juli 2001 von der Empfehlung einer begrenzten rechtlichen (Wieder-)Einführung des Kirchenasyls abgesehen hat. An diese kritischen Ausführungen schließt sich ein Exkurs zur Grundlagenproblematik des evangelischen Kirchenrechts an.

Der zweite Teil über das geltende Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland ist der umfänglichste und bildet auch inhaltlich den Schwerpunkt des Buches. In der Sache überzeugend werden zunächst die verfassungsrechtlichen Grundsatzentscheidungen dargelegt, also das Neutralitäts-, Toleranz- und Paritätsgebot. Dabei äußert sich WINTER erstaunlich zurückhaltend zu der Kreuzifixproblematik in Bayern und beschränkt sich weitgehend auf die auszugsweise Wiedergabe der Entscheidung des BVerfG (E 93, 1ff – es wird jedoch nur die Fundstelle in der JZ zitiert). Es folgen gut verständliche Ausführungen zu Art. 4 und 7 GG, in denen die Bedeutung der Rechtsprechung des BVerfG für die Entfaltung dieser Grundrechte deutlich gemacht wird. Dabei bringt WINTER der teilweise vorgeschlagenen Neuinterpretation der Schutzbereichsgrenzen der religiösen Freiheitsrechte und der Schranken ihrer Gewährleistungen durch Art. 136 Abs. 1 WRV i.V.m. Art. 140 GG (S. MUCKEL, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung, 1997, S. 224ff) wenig Sympathie entgegen. Vielmehr plädiert er für die hergebrachte Ansicht (BVerfGE 33, 23 [30f]; A. Frhr. v. CAMPENHAUSEN; ISENSEE/KIRCHHOF [Hrsg.], HdbStR VI, 1989, § 136 Rdnr. 36), die auf entgegenstehendes Verfassungsrecht abstellt. Die Rechtsfragen um den Religionsunterricht und das brandenburgische Unterrichtsfach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) werden engagiert diskutiert. Es überrascht nicht, dass WINTER LER insgesamt als verfassungswidrig ablehnt.

Nach einem kurzem Blick auf die theologischen Fakultäten an den staatlichen

Hochschulen wendet sich WINTER schließlich den einzelnen verfassungsrechtlichen Garantien des Art. 137 WRV zu, der durch Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporiert ist. Auch insoweit unterstreicht er mit Fug und Recht die Bedeutung der Rechtsprechung des BVerfG. Selbst Spezialfragen wie der Zuzug aus dem bzw. der Wegzug ins Ausland werden erörtert. Nicht ganz überzeugend schließt er inmitten der Regelungen der Artt. 136ff WRV einen umfassenden Exkurs zum kirchlichen Verfassungsrecht an. Hiernach wird das Verhältnis von Staat und Kirche im europäischen Kontext bestimmt. Das Werk schließt mit einer positiv gestimmten Schlussbetrachtung.

Im Anhang werden die staatskirchenrechtlich relevanten Artikel des Grundgesetzes, der Weimarer Reichsverfassung und der Verfassung des Landes Baden-Württemberg abgedruckt. Ein Stichwortverzeichnis fehlt, worunter die Orientierung leidet.

Auch die speziell durch den Islam aufgeworfenen Probleme wie Schächtingen (s. dazu jüngst BVerfG, Entscheidung v. 15.1.2002, AZ.: 1 BvR 1783/99), koedukativer Schulunterricht, muslimischer Religionsunterricht, Körperschaftsstatus für islamische Vereinigungen, der sog. politische und radikale Islam sowie auch der vieldiskutierte Kopftuchfall werden angesprochen, ohne dass sie zu einem „Islam“-Abschnitt zusammengefasst wären. Dies erscheint auch sachgerecht, da sonst die Systematik des Buches gesprengt worden wäre.

Zu loben ist die geschickte Auswahl der einzelnen kanonischen Fragestellungen, die ganz überwiegend nach dem Recht der evangelischen Kirche beurteilt werden. Ferner werden nahezu alle relevanten Problemfelder im Staat-Kirchen-Verhältnis angesprochen und zumindest kurz umrissen.

Ein kleines Manko der Schrift sind auch unter Berücksichtigung des knappen Umfangs die auf nur 3 ½ Seiten dargelegten Bezüge zum Europarecht. Sicherlich spielen die Religionsgemeinschaften – und das ist zu Recht oft beklagt worden – auf der supranationalen europäischen Ebene eine eher untergeordnete Rolle; gerade deshalb sollte man diese Aspekte nicht zu sehr vernachlässigen. Hier sind andere Abhandlungen identischen Anspruchs und vergleichbaren Umfangs ausgewogener. Ferner finden sich oftmals längere Originalzitate, die – gerade im Blick auf den Einführungscharakter des Buches – nicht immer zwingend notwendig erscheinen. Desgleichen sollten die eingestreuten Biographien eher umfangreicheren oder spezielleren Werken vorbehalten bleiben.

Die Ausführungen sind ansprechend, bisweilen auch pointiert geschrieben und durchgehend gut lesbar. WINTER entzieht sich erfreulicherweise einer ausschließlich christlich geprägten Sichtweise und bemüht sich mit Erfolg um eine neutrale Darstellung der Materie. Das Buch kann und wird mit Gewinn gelesen werden.

93. WITTRAHM, Andreas, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität. (Praktische Theologie heute, Bd. 53)* Stuttgart: Kohlhammer 2001. 374 S., ISBN 3-17-016881-9.

Hier wird eine Dissertation aus dem Fach Pastoraltheologie vorgelegt, die 1999 von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn angenommen worden ist unter dem Titel: „Seelsorge und Pastoralpsychologie“. Der Autor selbst positioniert seine Arbeit im Grenzgebiet von Theologie und Psychologie. Es wird erörternd gehandelt vom glaubenden Menschen, der seelsorglichen Begegnung und gesellschaftlichem Wandel unter pastoralpsychologischem Aspekt. Es wird in den Blick genommen, unter welchen Anforderungen der individuelle Mensch in den permanenten Wandlungsprozessen der gegenwärtigen Welt steht. Daraus ergibt sich die Suche, in welcher Weise die „Seelsorge“, im strikten Sinne verstanden, vorzugehen hat. Umfassend wird die Frage angefügt nach der Struktur einer Pastoral, die im gegebenen sozio-psychologischen Umfeld den Menschen hilfreich werden kann. Die christliche Seelsorge wird einerseits als unterstützend-heilend und andererseits als orientierend-herausfordernd beschrieben. Aus diesen Perspektiven macht sich der Autor an eine umfassende Revision des gemeinsamen Gebietes von Pastoralpsychologie und Seelsorge. Dazu wird formuliert: „Pastoralpsychologie ist der Ort des offenen, wechselseitigen, institutionalisierten Dialoges zwischen Psychologie und Theologie im Dienste pastoraler Praxis. Sie versteht sich als Disziplin innerhalb der praktischen Theologie und stellt die Resultate ihrer Erkenntnisbildung ihrerseits für den Dialog mit den anderen Disziplinen im Interesse der Förderung einer überzeugenden christlichen Praxis zur Verfügung.“ (S. 19)

Wie das Zitat zeigt, ist die Sprache des Buches abwägend und akademisch, wie die gesamte Vorgehensweise das ganze differenzierte Gewicht der wissenschaftlichen Kenntnisaufnahme und neuer Orientierungsversuche mit sich trägt. Es ist akribisch und behutsam gedacht worden, deshalb kann auch nur akribisch langsam und mit nachprüfendem Denken gelesen werden. Die Arbeit kann als ein Musterbeispiel einer auslotenden und entwerfenden theologischen Dissertation gelten. Sie erweist sich als ein Who-is-Who aller derer, die in dem genannten Fragegebiet Rang und Namen haben.

Nach einer Einleitung, die das erkenntnisleitende Interesse und den Aufbau der Arbeit benennt, widmet sich ein erster Teil den „Gegenwärtigen Anfragen an Seelsorge und Pastoralpsychologie“ (S. 22-109). Teil zwei ist überschrieben: „Der Stand pastoralpsychologischer Theoriebildung angesichts der Herausforderungen durch die Debatte um Seelsorge und Postmoderne“ (S. 110-227). Der dritte Teil bringt „Skizzen zu einer dialektisch-interdisziplinären Pasto-

ralpsychologie als einer dialogbereiten Gesprächspartnerin der Seelsorge“ (S. 228-330). Den Schluss bilden „Zusammenfassung und Ausblick“ (S. 331-340). Weil es nun einmal sehr genau und detailreich zugeht, folgen noch Literaturverzeichnis, Quellenverzeichnis, Verzeichnis der Abbildungen, Verzeichnis der Abkürzungen und ein Register von Personen und Sachen (S. 341-374). Der hilfreiche Computer macht's heute leicht möglich.

Riesig Vieles und unendlich viele Einzelheiten kann und soll sich der Leser dieser Dissertation sagen lassen. Bisweilen wird er die Ergebnisse der ungeheuren Belesenheit und Kombinatorik beiseite schieben und nach einigen Grundlagen und Hintergründen dieser Ausführungen fragen. Am Stichwort „Postmoderne“ können sich die Geister vielleicht scheiden. Das Stichwort findet sich im Titel der Arbeit und in einer ausführlicheren Abhandlung, in der „die ‚Postmoderne‘ als Herausforderung für Seelsorge und Pastoralpsychologie“ dargestellt wird (S. 73-109). In den Anmerkungen finden sich vor allem Hinweise auf die Autoren ZULEHNER und GABRIEL. Der versierte Leser weiß dahinter hochgehandelte psychologische, soziologische und feuilletonistische Autoren; denn es werden besprochen: Wertewandel – individuelle Freiheit und umfassende Wahlmöglichkeiten – Zwang zur individuellen Lebensgestaltung und Gefahr der Überforderung – Entscheidungsverweigerung oder Offenhalten von Optionen – Patchwork-Identität und singularisierte Gesellschaft. Hier muss Vorsicht walten. Es ist bekannt, dass in die allgemein akzeptierten aber vielleicht nur vorgeblich als Diagnosen formulierten Grundannahmen vor allem Alltagsplausibilitäten hineingeflossen sind. Die praktischen Disziplinen der Theologie, und nicht nur sie, zeigten sich immer ein wenig gefährdet durch einen allgemein akzeptierten Jargon, der nicht selten gespeist wurde durch eine Hermeneutik der Angst und gewisse Elemente einer Anmaßung im Gestus der Verurteilung. Nicht als ob dies dem Autor angelastet werden sollte, wohl aber mancher, nicht nur von ihm rezipierten Vokabel.

Die theologische Dissertation ist mit ihren 374 Seiten schon mehr als umfangreich. Deshalb soll es nicht als Anregung zu einer Erweiterung verstanden werden, wenn mit Überraschung festgestellt wird, dass sich in den Erörterungen um eine christliche Lebenshilfe überhaupt keine ethische oder moraltheologische Überlegung findet, wie auch die wichtigen Namen der Moraltheologie der Gegenwart absolut fehlen. Nun ist aber die theologische Ethik eine Basisdisziplin, die nach dem christlich verstandenen „guten Leben“ fragt. In einer etwas flotten Sprache heißt das, man befasst sich mit dem „Glücken“ des Menschen. Konzepte von Autoren wie AUER, BÖCKLE, DEMMER, GRÜNDEL, KORFF und weiteren könnten oder müssten in die praktische Theologie und speziell in die Pastoralpsychologie hineinwirken. Aber die Namen fehlen. Eine Mini-Korrektur: Die Überschrift auf Seite 17 lautet fälschlicherweise: „Unterstützend-herausfordernde Seelsorge“ statt „unterstützend“ müsste es heißen:

orientierend. Durch die kritischen Anmerkungen wird die Hochachtung, die diese intensive Arbeit verdient, ganz und gar nicht geschmälert. Weil in der Arbeit so gründlich gefragt und feinnervig-disponierend entworfen wird, findet sich der Leser zu weiteren in die Tiefe führenden Gedanken animiert.

Hans KRAMER, Bochum

\* \* \*

**94. WOESTMAN, William H., *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process. A Commentary on the Code of Canon Law. Ottawa 2000. IX u. 292 S., ISBN 0-919261-45-0.***

Das kirchliche Strafrecht hat durch den Codex Iuris Canonici von 1983 eine grundlegende Neuordnung erfahren. Dennoch steht es bei vielen Kanonisten, Klerikern und Gläubigen nicht gerade hoch im Kurs. Um so erfreulicher ist es, dass Verf. in dem anzuzeigenden Werk nicht nur eine Kommentierung der strafrechtlichen Bestimmungen des CIC/1983 vorlegt, sondern zugleich auch eine solche des kirchlichen Strafprozesses und zudem grundlegende Texte, Stellungnahmen usw., die mit dem kirchlichen Strafrecht bzw. Strafprozess in Zusammenhang stehen, im Anhang abdruckt.

Im Mittelpunkt steht die Kommentierung des Buches VI – Sanctions in the Church (cc. 1311-1399 CIC/1983; S. 1-152) sowie jene des in Buch VII enthaltenen kirchlichen Strafprozesses (cc. 1717-1731 CIC/1983; S. 155-177). In einer kurzen Einführung (S. 1-6) nimmt Verf. Bezug auf die biblischen Grundlagen einer kirchlichen Strafgewalt, die Revision der strafrechtlichen Bestimmungen im Prozess der CIC-Reform sowie den Geist (spirit) der kirchlichen Strafe und Strafverhängung. Bei der Kommentierung ist zu begrüßen, dass jeder einzelne Kanon im lateinischen Originaltext und in der englischen Übersetzung aufscheint. In seine Kommentierung bezieht Verf. sowohl im Text als auch in den Fußnoten die Quellen des jeweiligen Kanons, wie die entsprechenden Kanones des CIC/1917, die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Verlautbarungen der Päpste, Bibelstellen, ferner auch die authentische Interpretation sowie grundlegende Literatur und Kommentare mit ein. Ähnliches gilt für die in anderen Büchern des CIC enthaltenen einschlägigen Normen, die mit den strafrechtlichen Bestimmungen in Beziehung stehen. Von besonderer Bedeutung erweist sich der ausführliche Anhang (S. 179-278), in dem nicht immer leicht zugängliche bzw. auffindbare Texte zu strafrechtlichen Materien aus den Acta Apostolicae Sedis, dem L'Osservatore Romano, der Vatican web site u.a. abgedruckt sind. Hier finden sich u. a. die Apostolische Konstitution *Ad tuendam fidem*, der lehrmäßige Kommentar zur Schlussformel der Professio fidei, Erlasse bezüglich Alterzbischof Marcel LEFEBVRE, Verlautbarungen der Glaubenskongregation sowie der nationalen Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten zur Freimaurerei, das Lehrbeanstandungsverfahren

ren der Kongregation für die Glaubenslehre, Dokumente betr. den Fall P. Tissa Balasuriya, Texte bezüglich der strafweisen Entlassung von Klerikern, des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker sowie Entscheidungen der PCI. Eine Auswahlbibliographie (S. 279-284) sowie ein sehr detailliertes Sachwortregister (S. 285-290), das sich für die praktische Arbeit mit dem Kommentar als sehr hilfreich erweist, beschließen den auch von der Ausstattung her überzeugenden Band. Der Kommentar offenbart den exzellenten Kenner der strafrechtlichen Materie. Er bringt Notwendigkeit und Intention eines kirchlichen Strafrechts zum Ausdruck.

Wilhelm REES, Innsbruck

\* \* \*

**95. ZANNONI, Giorgio, *Il matrimonio canonico nel crocevia tra dogma e diritto. L'amore avvenimento giuridico*. Genova: Marietti Editrice 2002. 505 S., ISBN 88-211-6963-4.**

Erzbischof Angelo SCOLA, früher Rektor der Lateranuniversität und seit dem Jahr 2002 Patriarch von Venedig, präsentiert das Werk. Er gehört wie der Autor selbst der vor allem in Italien verbreiteten kirchlichen Bewegung *Comunione e liberazione* an. SCOLA unterstreicht die beständige Herausforderung für die Kirchenrechtswissenschaft, die Institutionen von Ehe und Familie theologisch zu vertiefen (S. VIII). Ein ausführliches Vorwort verfasste der dienstälteste Richter der Römischen Rota, Mons. José Maria SERRANO RUIZ (S. X-XIV). Er betont die Unaussprechlichkeit, Unwiederholbarkeit und Unteilbarkeit der menschlichen Person. Sie wird bereichert durch die sich ergänzende Dualität von Mann und Frau. Es geht um die Klärung der Identität der christlichen Ehe und damit um eine Hilfestellung für den seelsorglichen Dienst der kirchlichen Gerichte. Mons. SERRANO dankt ZANNONI für seine im Buch zum Ausdruck gekommene Leidenschaft für die übernatürliche Grundlage der christlichen Ehe.

ZANNONI beginnt mit einzelnen Sprüchen über Ehe und Familie, die von bedeutenden Schriftstellern und Theologen verfasst wurden, fügt jedoch einen poetischen Ausdruck leidenschaftlicher Liebe ein, der sich an der Hafenmauer der Stadt Rimini fand: „Katia, frag mich nicht, warum ich dich liebe, denn dann müsste ich dir erklären, warum ich lebe“. Dem Autor geht es bewusst um die Berücksichtigung der mit dem Bereich der Liebe zwischen Mann und Frau unumgänglich verbundenen gefühlvollen Aspekte. Er versucht eine Gesamtschau des Menschen auf der Grundlage der theologischen Anthropologie der Enzyklika *Redemptor hominis* von Papst JOHANNES PAUL II. zu entwickeln. Es geht ihm um den Menschen, der in und durch Christus geschaffen ist. ZANNONI versucht eine Theologie des Körpers zu entfalten, welche zu einer Wiederentdeckung der authentischen Tradition der Kirche führen soll, da nur



das gegenüber dem Wandel der Zeit Bestand hat, was wirklich der gesunden Lehre entspricht. Der Rest erweist sich als hinzugefügt, obwohl er vielleicht lange Zeit als endgültig verstanden wurde. Die erste wichtige Schlussfolgerung besteht in der Kontinuität zwischen Christus und der Kirche, welche aufgrund der Inkarnation die bleibende Gegenwart Christi zum Ausdruck bringt. Die Inkarnation ist die vom Geheimnis Gottes gewählte Methode, um den Menschen zu begegnen, d.h. sich in die menschliche Umgebung einzufügen. Die sakramentale Präsenz Christi garantiert der Kirche die Fruchtbarkeit in der Zeit und im menschlichen Raum. Christus und die Kirche sind nicht identisch, aber gemäß der Geschichtlichkeit des christlichen Ereignisses untrennbar miteinander verbunden. Der Glaube nimmt so an der Ordnung der Erfahrung integral menschlicher Realität teil. Die Zwischenmenschlichkeit bietet die genetische Form der christlichen Persönlichkeit als Quelle der kanonischen Rechtsordnung. Christus ist die Quelle der Gerechtigkeit.

Im ersten Kapitel (S. 19-98) geht der Autor von der Ansprache aus, welche der damalige Dekan der römischen Rota und heutige Präfekt der Apostolischen Signatur, Mario Kardinal POMPEDDA, anlässlich der Audienz des Gerichts bei Papst JOHANNES PAUL II. am 22. Jänner 1996 hielt. Er legte darin die Schwierigkeit dar, heute die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe gerade angesichts der divergierenden Rechtsanwendung durch die kirchlichen Gerichte auf der ganzen Welt zu beurteilen. ZANNONI kritisiert die Gleichstellung zwischen der Ehe als natürlichem Institut und der Ehe als Sakrament des Neuen Bundes. Das Problem zeigt sich besonders deutlich in Bezug auf die Interpretation der Sakramentalität (c. 1099) und des Gattenwohls. Letzteres verweist auf die gegenseitige Ergänzung innerhalb der ehelichen Beziehung. ZANNONI warnt vor einem falsch verstandenen Objektivismus, der den Kern der Ehe nicht in der Person des Partners sieht. Der Konsens wird so an den Parametern der institutionellen Pflichten und nicht als Bindung des einen Partners an den anderen gemessen, während es in der Erfahrung klar ist, dass die neue eheliche Identität von den Partnern gegenseitig verliehen wird. An erster Stelle steht damit nicht mehr die interpersonale Beziehung, sondern die abstrakte Institution der Ehe als solche, als ein Stand mit objektiven Rechten und Pflichten, in den man durch das „Jawort“ zu den von der Institution vorgesehenen Klauseln gelangt.

ZANNONI kritisiert die Brüche innerhalb der modernen Sexualethik, die Trennung des Körpers von der Person und die Abschaffung jeglicher Beziehung zwischen der Ausübung der Sexualität und der Ehe. Er bezieht sich besonders auf Rocco BUTTIGLIONE und sein Buch „Il pensiero di K. Wojtyla“ sowie die Gedanken über die Philosophie des Papstes, welche der Philosoph LEVINAS in Paris bei der Begegnung katholischer Schriftsteller am 23. Februar 1980 vortrug. ZANNONI versucht ganz klar das Menschenbild des jetzigen Papstes als Grundlage für die Bewertung des Ehebundes als Grundlage zu wählen.

Das zweite Kapitel warnt vor einer Definition der Ehe als Vertrag (S. 99-210). Auch in der Kanonistik der Gegenwart sei dieses Konzept noch zu stark präsent. „Vertrag“ war stets ein ungeeigneter Begriff für die Ehe. Nach Ansicht von ZANNONI ist er in der Gegenwart sogar eindeutig irreführend. Der Ehebund wurde bisher stets am Naturrecht gemessen, obwohl die Vertragsvorstellung ungeeignet ist, die Ehe als sakramentale Wirklichkeit zu erfassen. Die Klassifizierung als Vertrag schließt radikal jede Bezugnahme auf das Mysterium aus. Der Vertrag schließt zudem die Möglichkeit der Auflösung ein. Hierin liegt der Unterschied zum Ehebund, welcher hingegen die Dauerhaftigkeit an die erste Stelle setzt. Die reine Vernunft, welche sich in der Moderne jeglicher philosophischer Rückendeckung entledigte, beraubte den Vertragsbegriff nahezu vollständig seines auf die Ehe anwendbaren Inhalts. Der Grund für die Entleerung des Vertragsbegriffs liegt vor allem in der Abtrennung der theologischen Dimension des Bundes und damit dem Ausklammern des Mysteriums, welches im Leben des Menschen zweifellos auch in der Gegenwart wirksam ist. Nicht gelungen ist nach ZANNONI auch der Versuch, das Vertragsmodell durch das Modell der Institution zu ersetzen. Dabei bezieht er sich auf den Meister der Gregoriana-Universität zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils, Wilhelm BERTRAMS, und dessen einheitliche Struktur eines ontologisch grundgelegten *Ius canonicum*. Es wird dem sakramentalen Ursprung und der übernatürlichen Natur gerecht. So ist die Ehe ausgehend von der Inkarnation zu betrachten und damit von einem Ausgangspunkt, der sich sehr wesentlich von jenem der profanen Rechtswissenschaft unterscheidet. ZANNONI schließt den Institutionsbegriff nicht aus, betont aber die Bedeutung der christlichen Ehe als Charisma. Weiters lädt er zu einer verstärkten Rückbesinnung auf den Begriff des Bundes ein. Die Erfahrung mit dem geltenden Kodex zeigt, dass die alleinige Verwendung des Begriffs „Bund“ ohne die Anwendung von dessen religiösem Inhalt auf die konkrete Gesetzgebung nicht genügt.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der Frage des Subjekts (S. 211-314). Entscheidend für das korrekte Verständnis des Bundes sind die Realität der Unauflöslichkeit und das Ein-Fleisch-Werden der beiden Gläubigen. ZANNONI beschäftigt sich mit der Vikarsgewalt des Papstes und der Frage nach der Auflösbarkeit der nicht vollzogenen Ehe und jener zugunsten des Glaubens gerade angesichts der Unauflöslichkeit, welche durch das Bündnisverständnis noch stärker betont wird.

Er steht kritisch der vom Glauben abgetrennten Vernunft und dem überzogenen Autonomieverständnis der Humanwissenschaften gegenüber, welches auf die Beziehung zwischen Mann und Frau angewandt, diese dem Mysterium, einem vom Autor häufig gebrauchten, jedoch nicht eindeutig definierten Begriff, entzieht. Der Mensch kann nicht allein von der Vernunft her begriffen werden. Das moderne Subjekt ist Gefangener der Forderung nach Autonomie.

Seit dem 16. Jahrhundert wurde der einzelne Mensch zunehmend als Subjekt und nicht mehr als Geschöpf betrachtet. So stürzte die mächtige mittelalterliche Synthese in die Krise und es kam zu einer genetischen Veränderung der menschlichen Subjektivität. Dieser Übergang von der Harmonie zu einem Gegensatz in der Ordnung der Kausalität musste sich auf den Ehebund auswirken und dessen Identität selbst beeinträchtigen. Derjenige, der heiratet, ist hingegen *christifidelis*, Christgläubiger. Im „Ich“ als „Subjekt“ aber verschwindet der Glaube als Erfahrung. In der täglichen Erfahrung erkennt das Subjekt nicht mehr das Ewige an. Das „Ich“ als Subjektivität schafft so einen radikalen weiteren Bruch zwischen dem einzelnen Partner als Subjekt der Ehe und den als Objekt verstandenen Pflichten der Ehe. Die Aufgabe des Kanonisten reduziert sich damit auf die Anwendung und Interpretation der positiven Klauseln für die Gültigkeit des Konsenses. Jegliche Art von „Ja“ bezieht sich auf eine Institution und der Ehebund wird so nicht mehr mit der höchstpersönlichen Lebensgemeinschaft, der *communio totius vitae*, identifiziert. Aus der Subjektivität geht das Entstehen eines unheilbaren Bruchs der Ehe zwischen Sein und Sein-Sollen hervor und der Primat, welcher der Ontologie vorbehalten war, geht zur Ehe über, gleichsam als ob beim Jawort ein Partner nicht den anderen in einer totalen Beziehung annehmen würde, sondern das durch eine Liste von Pflichten definierte Objekt des Konsenses. So kommt es genau durch diesen Dualismus zum Bruch zwischen dem dynamischen und dem statischen Moment. Das dynamische Moment, die Geschichtlichkeit der Person, ist für die Beurteilung des Ehekonsenses entscheidend und von unabsehbarer Bedeutung. Sie wird vom Subjektsbegriff der Neoscholastik vernachlässigt.

Die kirchliche Gerichtsbarkeit steht in der Gefahr, allein die rationalen Aspekte der Ehe zu behandeln und damit unfähig zu werden, Gefühle mitzubetrachten. Eine korrekte Analyse muss hingegen die sentimentale Gegebenheit und die Erkenntniskraft einschließen. Der Wunsch nach Erkenntnis bewirkt Emotionen, und der emotionale Zustand ist notwendig um genau das zu erhellen, was erkannt und bewertet werden soll. In diesem Zusammenhang zitiert ZANNONI den deutschen Philosophen Robert SPAEMANN in der italienischen Ausgabe seines Werks „*Felicità e benevolenza*“. Beim Verliebtsein, welches zum Konsens führt, muss die Begegnung der Partner als Ereignis gesehen werden, als Begegnung mit etwas außergewöhnlichem, was das Leben des Einzelnen grundlegend ändert. Im Augenblick des Konsenses kommt es zu einer Veränderung, ja zu einer Neuschöpfung des „Ich“ als Person.

Das vierte Kapitel und fünfte Kapitel beschäftigen sich mit dem Christgläubigen als Subjekt der Ehe unter Berücksichtigung seines Gefühlslebens und seiner Körperlichkeit (S. 315-406; 407-505). ZANNONI analysiert die Lehre von der Erhebung der Naturehe zum Sakrament unter Getauften. Das Konzil von Trient verwendete dafür den Ausdruck: „*Dominus exivit*“. Diese Erhebung

der Ehe zum Sakrament durch Christus wurde stets klar vom Lehramt, besonders von PIUS VII. und LEO XIII., vertreten. Unter Christen besteht eine Einheit von Bund und Sakrament, weil die Verbindung zwischen Mann und Frau in Christus ihre Verwirklichung findet. Daraus folgt, dass die Sakramentalität ganz entscheidend auf der Identität der Spender, d.h. der Partner aufbaut. Der Gläubige kann nicht anders seinen Konsens leisten denn als Ausdruck seiner eigenen ontologischen Stellung. Man kann sich deshalb nicht einfach für eine offene, vom Glauben unabhängige, Anthropologie entscheiden. ZANNONI betont den Unterschied zwischen der Person vor und nach der Taufe. Er beruft sich auf *Redemptor hominis*, wenn er schreibt, dass Gott durch die Inkarnation dem menschlichen Leben jene Dimension zurückgab, welche er dem Menschen von Anfang verleihen wollte. Im Geheimnis der Erlösung erfährt der Mensch seine Neuschöpfung. Im besonderen bezieht sich ZANNONI auf die Nummern 8-10 der Enzyklika. Die Inkarnation ist der Schlüssel für die Anthropologie. Anderenfalls bleibt der Mensch ein radikal verschlüsseltes Wesen. Die Spannung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft der Personen ist bereits in der Trinität selbst grundgelegt. Daraus folgt, dass die Konsensunfähigkeit nicht allein in Bezug auf abstrakte Rechte und Pflichten zu betrachten ist, sondern in Bezug auf die existenzielle Ebene, d.h. den konkreten Partner.

ZANNONI wendet sich gegen die Beurteilung der Person als Subjekt des Ehebundes in der als abstrakter Institution verstandenen Ehe. Er fordert die Betrachtung der Ehe als Beziehung der konkreten Partner im Einzelfall, weil in diesem Fall alle auf dem Spiel stehenden Werte subjektiver Natur sind. Das Eherecht müsse so neu geschrieben werden, dass es das Schöpfungsgeheimnis wiedergibt. Das *bonum fidei* besteht in der Wahrung der persönlichen Integrität der Ehepartner, die eine Spaltung ihrer selbst vermeiden. Der Ehebruch bewirke nämlich den Verlust sowohl der eigenen Einheit als auch jener der Partnerbeziehung. Das Gattenwohl reduziert sich nicht unmittelbar auf die Aufrechterhaltung des Ehebundes und auch nicht direkt auf die Unverletzlichkeit der ehelichen Beziehung. Der Ehebruch ist eine Erfahrung, welche direkt den Partner trifft, der ihn vollbringt.

Gerade in ihrer Stabilität und Dauerhaftigkeit ist die Ehe Synonym der Ewigkeit, die auf der Tatsache beruht, dass es dem Partner noch möglich ist, sich in Bezug auf den anderen zu erneuern, d.h. die Begegnung zu erneuern, jene erste Begegnung, welche sie zueinander führte. Genau darin liegt das Gesetz der Liebe, ständig an den Anfang zu erinnern.

Der Autor zeigt leider nicht, wieweit seine Überlegungen auch praktisch anwendbar sind, ohne in einem objektiv nicht mehr überprüfbaren Subjektivismus zu landen. Die Beurteilung der Ehefähigkeit sollte seiner Ansicht nach der Beziehung von Person zu Person erfolgen und nicht, wie vom Gesetzgeber ganz klar vorgesehen, anhand der objektiven ehelichen Rechte und Pflichten

erfolgen. Daran ist zweifellos richtig, dass der konkrete Einzelfall und die persönlichen Umstände durch den Richter zur Grundlage für seine Entscheidung herangezogen werden müssen. Dennoch müssen die Kriterien objektiv nachvollziehbar sein, um die kirchliche Judikatur von einem Abgleiten in den Bereich der Subjektivität und der Beliebigkeit sowie einer Vertiefung des Grabens zur staatlichen Rechtsordnung zu bewahren. Nicht wenige Gedanken des Autors erscheinen als Wunschträume und zahlreiche abstrakte vom Autor verwendete philosophische und theologische Begriffe werden in Bezug auf ihren Inhalt nicht ausreichend definiert. Nicht alle Ideen sind in die Tat umsetzbar, obwohl der Autor selbst in der Praxis steht, sowohl als Seelsorger als auch als Richter am regionalen Ehegericht von Bologna.

Zweifellos ist am Buch bewundernswert, dass sich der Autor grundlegenden Fragen, die in ihm im Laufe seiner Richtertätigkeit belasteten, stellt. Die kirchliche Gerichtsbarkeit steht gerade aufgrund einer häufig sehr pragmatischen Orientierung zur raschen Abwicklung immer zahlreicherer Fälle in der Gefahr einer Aushöhlung der Ehe als rechtlicher und theologischer Institution. Entscheidend bleibt, und da kann dem Autor nur zugestimmt werden, die Notwendigkeit der Rückbindung an die Grundlagen der philosophischen und theologischen Anthropologie. Wegen dieser Behandlung von Grundsatzfragen, bei denen man vielleicht nicht immer mit dem Autor seiner Meinung sein wird, ist das Buch zu empfehlen.

Es stellt gerade aufgrund seiner engagierten und begeisterten Sprache, die vielleicht manchmal bewusst etwas an Objektivität verliert, ohne polemisch zu werden, eine lesenswerte Anregung dar. Die Mitarbeiter kirchlicher Gerichte sollten nicht vergessen, sich den Grundsatzfragen der philosophischen und der theologischen Anthropologie zu stellen, da es in ihrer Tätigkeit ja stets um Menschen, Frauen, Männer und Kinder in ihrer privatesten und persönlichsten Lebenssphäre geht. ZANNONI, der die Geschichtlichkeit des Menschen und die Bedeutung seines Gefühlslebens betont, schreibt mit gewisser Leidenschaft, und er tut dies bewusst, bleibt aber betont dem Lehramt JOHANNES PAULS II. und seiner in *Redemptor hominis* ausgedrückten theologischen Anthropologie treu. Vielleicht ist das Buch gerade wegen seiner nicht ganz verdeckten Emotionalität flüssig zu lesen, obwohl es mit seinen über 500 Seiten etwas zu lang erscheint. Äußerlich präsentiert sich das Buch in guter Druckqualität und ansprechender graphischer Gestaltung. Am Schluss fehlen das Autoren- und Sachregister, jedoch mildert ein detailliertes Inhaltsverzeichnis am Beginn diesen Mangel. Der Autor bietet keine fertigen Antworten auf konkrete materiell- oder verfahrensrechtliche Fragen, sondern eine Einladung grundlegend über die eigene Tätigkeit am Gericht und über die Beurteilung der Menschen, die es aufsuchen, nachzudenken.

**96. ZÁRRAGA COLMENARES, Tomás Jesús, *El dolo en el derecho matrimonial canónico y su fundamentación jurídica*. Berriozar (Navarra): Navarra Gráfica Ediciones 1999. 419 S.**

Ein Buch wie dieses kann man alle paar Jahre schreiben. Das liegt daran, dass die Diskussion über c. 1098 CIC kein Ende nimmt, weil diese Norm über die Nichtigkeitswirkung der (arglistigen) Täuschung im Ehe recht rein ergebnisorientiert formuliert wurde, ohne dass eine theoretische Basis dafür erarbeitet war. Demzufolge erscheinen immer neue Aufsätze zum *dolus*<sup>1</sup> und man kann immer wieder über den Forschungsstand berichten.

Das vorliegende Werk ist nicht die erste Monographie zum Thema, wie man u.a. dem Literaturnachweis entnehmen kann, der allein neun Titel seit Inkrafttreten des CIC/1983 nennt, aber es ist fünf Jahre jünger als die (dem Autor nicht bekannte) Arbeit von Bernhard BOHLEN aus dem Jahr 1994 (BzMK 9) und es hat seinen Schwerpunkt im romanischen Sprachbereich. Wenn die Literaturverzeichnisse – es gibt mehrere, gegliedert nach Zeitperioden und Literaturgattungen – auch ein paar deutsch-, englisch- und französischsprachige Titel nennen, kann doch von einer wirklichen Wahrnehmung anderer Arbeiten als solcher in spanischer oder italienischer Sprache kaum die Rede sein.

Natürlich besteht die Arbeit im wesentlichen aus der Wiederholung und Kompilation dessen, was zuvor geschrieben wurde: Die Geschichte von *dolus* und Ehe bis zum Codex von 1917 (Kapitel I) und die Doktrin in der Zeit zwischen den Codices (Kapitel II) kann man auch anderswo zusammengestellt finden. Das Kapitel III verarbeitet dagegen den Diskussionsstand in Lehre und Rechtsprechung bis etwa 1998. Dabei ist interessant zu sehen, wie viele und wie differenzierte Probleme c. 1098 aufwirft – was nicht für den Gesetzgeber spricht, der (in der Rota-Ansprache von 1984) der Doktrin und Rechtsprechung überlassen hat, die nicht geleisteten Klärungen vorzunehmen.

Es soll an dieser Stelle referiert werden, zu welchen Ergebnissen der Autor – er ist Judizialvikar in Punto Fijo (Venezuela) – in der vorliegenden Doktorats-These an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom kommt.

Seine Auslegung des c. 1098 beginnt der Autor mit der „Aktivität der *pars depiciens*“, die drei Probleme aufwirft: Herkunft von einem äußeren Subjekt, Täuschungsabsicht zum Zwecke der Eheschließung (*dolus directus*) und Objektivität des *dolus* in seinen Modalitäten, nämlich positiv oder negativ, durch Handeln also oder durch Unterlassen.

Das erste Problem betrifft die Frage des täuschenden Subjektes, insofern die

---

<sup>1</sup> Seit Redaktionsschluss dieses Bandes u.a. Kenneth E. BOCCAFOLA 1999, Paolo BIANCHI 2001, Charles J. SCILUNA 2001, Ernst VON CASTELL 2002.

Möglichkeit einer relevanten Täuschung durch eine andere Person als den künftigen Ehepartner anerkannt werden kann. Gegen eine Beschränkung auf den Partner allein sprechen nach ZÁRRAGA die Verengung im Sinne einer kontraktualistischen Sicht auf die Täuschung statt auf den Getäuschten, auf den *dolus* statt auf die ehegefährdende Eigenschaft, und die Ungleichbehandlung des durch den Partner und des durch eine dritte Person Getäuschten. Da er die *ratio nullitatis* in c. 1098 im Schutz der getäuschten Person sieht, hält er das Argument der Ungleichbehandlung für durchschlagend.

Bei der Frage nach dem *dolus directus*, der begangen sein muss, um die Zustimmung des Getäuschten zur Ehe zu erreichen, entscheidet sich ZÁRRAGA gegen die Parallele mit dem *metus*, der nach c. 1103 CIC *etiam inconsulte incussus* sein kann, also auch relevant ist, wenn die Drohung nicht hatte zur Ehe führen sollen. Bei einer solchen Parallelisierung fehle es an einer Kausalität zwischen der Täuschung und dem erstrebten Ehwillen, so dass man nicht von einer „maquinación“ reden könne, von einer Machenschaft. (Hier wird sichtbar, dass beim *dolus* das Motiv der Ungerechtigkeit die Rolle spielt, die es beim *metus* des c. 1087 CIC/1917 hatte, im CIC/1983 allerdings zugunsten des Maßstabs der Eheschließungsfreiheit aufgegeben worden ist.) Es bleibt also dabei, dass nur der *dolus directus* für die Nichtigkeit relevant ist.

Dass der *dolus positivus* nicht umstritten ist, liegt auf der Hand: Die Täuschung durch aktives Handeln im Sinne des Vorspiegelns falscher Tatsachen ist durch den Tatbestand des c. 1098 eindeutig gedeckt. Problematischer ist die Frage des *dolus negativus*, der Täuschung durch Unterlassen. Natürlich kann ein einfaches Schweigen nicht ausreichen, sondern es bedarf eines Verstoßes gegen die Pflicht „comportarse según buena fe“, sich vertrauenswürdig zu verhalten, worin beim Täuschenden eine Informationspflicht gründet. Während das bei Täuschung durch den Partner klar sei – das finde ich eher optimistisch beurteilt –, werfe es bei der Täuschung durch Dritte das Problem auf, die Offenbarungspflicht zu begründen, wenn er nicht mit dem anderen Partner gemeinsame Sache mache. Trotz der Einwände, der Text des c. 1098 spreche durch das Wort „patrato“ nur von der positiven Täuschung und die Maßstäbe für eine Offenbarungspflicht seien nicht klar, folgt ZÁRRAGA der Meinung der Codex-Reformkommission und erkennt den *dolus negativus* an.

Was ist *qualitas*? Nicht folgen kann ich der Überlegung, dass nicht nur negative Eigenschaften, die als nicht vorhanden geglaubt wurden, in Betracht kommen, sondern auch positive, die (fälschlich) als gegeben angenommen wurden. Hier wird meiner Meinung nach ein spezifischer Unterschied zu c. 1097 § 2 verwischt. ZÁRRAGA will den Eigenschaftsbegriff vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz fassen und angesichts des Faktums, dass c. 1098 den Begriff nicht klärt, auch „Umstände oder Fakten (z.B. eine Straftat begangen zu haben), Beziehungen, Bedingtheiten oder

Seinsweisen (Straftäterschaft, Lebensstand)“ anerkennen (S. 313).

Bei der Klärung des Tatbestandsmerkmals *alterius partis qualitas* wehrt ZÁRRAGA zu Recht den Gedanken ab, auch Eigenschaften außenstehender Personen könnten von Bedeutung sein, z.B. der Charakter der Schwiegermutter, die mit den Eheleuten leben werde. Solche Eigenschaften will er auf den Fall beschränken, dass sie „die Identität des Partners als Sein-in-Beziehung konfigurieren“ (S. 315), wofür er die Anthropologie und das neuere Lehramt in die Pflicht nimmt.

Besondere Schwierigkeiten gilt es bei der Frage nach der *qualitas, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest*, zu lösen. Hier hält ZÁRRAGA sich zurück, weil er unbegrenzbare Felder der Diskussion betreten müsste. Er schließt aus den referierten Autorenmeinungen, dass „der durch Täuschung verursachte Irrtum über eine Eigenschaft“ – nicht der Irrtum war nach bisherigem Duktus seiner Untersuchungen das *punctum saliens*, vielmehr die *actio decipientis* – objektiv zu bewerten sei, aber immer ausgehend von den zwei Dimensionen des *consortium*, in erster Linie den Zwecken, Eigenschaften und wesentlichen Charakteristika der ehelichen Liebe, wie auch nach der Bewertung der Eigenschaft im allgemeinen Empfinden der Gesellschaft und nach der Rechtsprechung; in zweiter Linie aber auch unter Berücksichtigung der subjektiven Bewertung der Eigenschaft durch den getäuschten Partner und des konkreten gemeinsamen Projekts des ehelichen Lebens. Das führt dazu, dass einige Eigenschaftsirrtümer für die eine Ehe relevant seien, für eine andere nicht, was nicht die relative Relevanz des ehevernichtenden Irrtums bezeichne, sondern betone, dass die Ehe keine abstrakte Wirklichkeit ist, sondern eine konkrete Lebensgemeinschaft zwischen konkreten Personen (vgl. S. 325).

Die Frage nach der „relevancia temporal“ der Eigenschaft betrifft die durch Täuschung bewirkte (falsche) Erwartung künftiger Ereignisse. Das ist im Eigenschaftsbegriff wohl nicht mehr unterzubringen und wird von ZÁRRAGA auch abgelehnt.

Und was bedeutet, dass die Eigenschaft die eheliche Lebensgemeinschaft *perturbare potest*? ZÁRRAGA schreibt, dass beim Vorliegen eines Nichtigkeitsgrundes man nicht von der Störung einer Ehe sprechen könne, denn es gebe ja gar keine Ehe. Das soll wohl kein Kalauer sein, sondern ein Versuch sprachlicher Präzisierung, wonach man von einer Eigenschaft sprechen solle, die grundlegend unvereinbar mit der Errichtung einer konkreten ehelichen Lebensgemeinschaft sei. Daher sei das *consortium vitae* nicht mit dem ehelichen Leben gleichzusetzen, sondern „a la naturaleza relacional-societaria (consorcio) de los contrayentes“ (S. 329), worunter wieder das objektiv-institutionelle Projekt wie auch das konkrete individuelle Lebensprojekt falle.



Bei der Suche nach konkreten *qualitates* kommt natürlich zuerst die Sterilität ins Spiel, die der Gesetzgeber in c. 1084 § 3 „anbietet“. ZÁRRAGA stellt ohne Anspruch auf Vollständigkeit folgende Liste von Eigenschaften auf:

„a) Physische oder psychische: Sterilität, Impotenz, Pathologien, unheilbare Krankheiten oder ansteckende wie Lepra, Spielsucht und Homophilie, Erbkrankheiten, sexuelle Deviationen, Persönlichkeitsstörungen und Schizophrenie, fortgeschrittener Alkoholismus oder Drogenabhängigkeit, AIDS, multiple Sklerose.

b) Soziale: Arbeitsamkeit (sic!), Kinder von einer anderen Person, Schwangerschaft von einem anderen Mann.

c) Rechtliche: unter Strafverfolgung wegen vorher begangenen Straftaten zu stehen, Mitgliedschaft in bewaffneten Banden oder militante politische Aktivität, vorangegangene Zivilehe, Witwenschaft.

d) Berufliche: Vorgabe falscher Qualifikationen, wie Führung falscher akademischer oder beruflicher Titel, Arbeitsunfähigkeit.

e) Wirtschaftliche: Vortäuschung einer sicheren und wohlhabenden Situation, während man tatsächlich ein Leben der Armut und Entbehrung lebt.

f) Religiöse: Aktivitäten gegen den Glauben, religiöse Praxis.

g) Moralische: Freies Leben und schlechte Sitten, habituelle Lebensführung in Sachen Treue“ (S. 331-332).

Auf der Basis des weiten Eigenschaftsbegriffs, den ZÁRRAGA befürwortet, ist die Liste nachvollziehbar.

Das alles steht vor dem Hintergrund der These, dass die *ratio nullitatis* des c. 1098 das an der getäuschten Person begangene Unrecht sei. Mit FORNÉS beschreibt der Autor folgende Ableitung: „vorsätzliche Machenschaft, die eine Täuschung bewirkt, aus der ein Irrtum über die Eigenschaft der Person folgt, der wiederum einen Konsensakt nach sich zieht, der grundlegend und typisch fehlerhaft (*viciado*) ist“ (S. 282). Mit VILADRICH hebt er hervor, dass der Kausalzusammenhang zwischen der Täuschung und dem Konsensakt diesen zu einem eher fremden (*ajeno*) als zu einem eigenen (*propio*) mache, worin nach VILADRICHS Ansicht der Nichtigkeitsgrund zu sehen sei (vgl. ebd.). Auf dieser Basis fordert ZÁRRAGA bei der Erörterung des Beweisproblems die „Notwendigkeit, den Kausalzusammenhang zwischen der Täuschungshandlung und dem Konsensakt der getäuschten Person im Moment der Eheschließung zu beweisen, also die reale Wirkung auf den Ehem Willen der *pars decepta*“ (S. 335). Mit dieser Auffassung bin ich nicht einverstanden. Klar ist, dass der Begriff der Täuschung voraussetzt, dass die „getäuschte“ Person nicht in Kenntnis der wahren Sachlage sein darf. Aber dass sie die Ehe hätte ablehnen müssen, wenn sie wahrheitsgemäß informiert worden wäre, verlangt das Gesetz nicht. Hein-

rich FLATTEN hatte in seinen ersten Entwürfen die Klausel von der Ehe, die eine Person bei Kenntnis der Sachlage nicht geschlossen hätte. Aber das ist nicht Gesetz geworden – es hätte sich um eine im kanonischen Recht nicht anerkennungsfähige *voluntas interpretativa* gehandelt. C. 1098 erfasst die Dimension der Relevanz der Täuschung für das Zustandekommen der Ehe nur über die Intention des Täuschenden: Wenn er nicht glaubt, er müsse die Täuschung begehen, um geheiratet zu werden – der Fall der Täuschung durch Dritte ist entsprechend anders zu formulieren –, ist die Täuschung nicht *ad obtinendum consensum* begangen. Ob der Täuschende aber in dieser Annahme irrt, ist unerheblich. Von daher ist der Maßstab der Ungerechtigkeit nur insoweit anzulegen, als die moralische Verwerflichkeit des *deceptor* in Betracht kommt. Damit endet man dann wieder bei einem Nichtigkeitsgrund aufgrund positiven Rechts, der seine deutliche Parallele in c. 1087 CIC/1917 über die Furcht hat. Für die Nichtigkeitswirkung des *dolus* lässt sich aber vor dem Hintergrund des Ehebegriffs des 2. Vatikanums sicher ein anderer Schlüssel finden als der der Ungerechtigkeit: Er liegt in c. 1057 § 2, der den Konsensakt als ganzheitliche Selbstschenkung und unbedingte Annahme des Partners beschreibt. Davon kann bei der Täuschung eines Partner durch den anderen keine Rede sein. Die Täuschung durch Dritte wird davon allerdings nicht erfasst.

Fazit: Die Arbeit von ZÁRRAGA ist sehr informativ, ersetzt die Lektüre zahlreicher Arbeiten und Urteile – Kapitel III Teil III referiert die Behandlung des *dolus* in der Rechtsprechung – und bietet die Grundlage für weitere Diskussionen, die zusammen mit den seit 1999 erschienenen Arbeiten den Stoff für eine weitere Dissertation zu diesem Thema liefern können<sup>2</sup>.

Klaus LÜDICKE, Münster

\* \* \*

**97. ZOBEL, Martin (Hrsg.), *Wenn Eltern zu viel trinken. Risiken und Chancen für die Kinder*. Bonn: Psychiatrie-Verlag 2001. 239 S., ISBN 3-88414-272-0.**

Über Alkohol und Alkoholkrankheiten gibt es inzwischen ein breites und vielfältiges Literaturangebot. Dabei lassen sich in den letzten Jahren vor allem zwei neue Grundströmungen erkennen: Zum einen rückt immer mehr die Umgebung der alkoholkranken Person in den Mittelpunkt des Interesses (Stichwort: Co-Abhängigkeit); zum zweiten ist nicht mehr nur von der absoluten Abstinenz als Allheilmittel die Rede, sondern von vielfältigen, auf die jeweili-

---

<sup>2</sup> Eine solche ist bereits nach der von ZÁRRAGA erschienen: Maria Teresa ROMANO, *La rilevanza invalidante del dolo sul consenso matrimoniale (can. 1098 C.I.C.): Dottrina e giurisprudenza*, Roma 2000 (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 44)

ge Person und ihre Umgebung abzustimmenden Therapiemethoden (Stichworte: kontrolliertes Trinken; Familientherapie u.a.). Beide Überzeugungen durchziehen auch die Ausführungen des vorliegenden Sammelbandes, dessen AutorInnen team von SuchttherapeutInnen über PsychologInnen, PädagogInnen und SozialpädagogInnen bis hin zu NeurologInnen und PsychiaterInnen sowie KinderärztInnen reicht. Selten trifft auf den Inhalt eines Buches zu, was sein Klappentext verspricht. Doch hier liegt erfreulicherweise wieder einmal eine rühmliche Ausnahme von der Regel vor. In knapper und bündiger, dennoch detailreicher und zugleich verständlicher Art und Weise werden die LeserInnen mit den Risiken, aber auch – und hier liegt eine ganz neue Perspektive vor – mit den Chancen der Kinder von alkoholkranken Vätern und Müttern vertraut gemacht, wie sie treffend auf dem Klappentext zusammengefasst sind: „Kinder erfahren weniger Fürsorge und Förderung, wenn die Eltern zu viel trinken. Sie leben mit familiären Konflikten und nicht selten mit gewalttätigen Übergriffen. Ihr Risiko, später selbst suchtkrank zu werden, ist wesentlich höher als das von Kindern aus nicht alkoholbelasteten Familien. Viele Betroffene entwickeln vor diesem Hintergrund ausgeprägte soziale Kompetenzen: Sie übernehmen früh Verantwortung und lernen, für andere zu sorgen, manche vergessen dabei allerdings das eigene Wohlergehen. Dieses Buch berichtet von den Erfahrungen Betroffener, vermittelt praxisnahes und aktuelles Handlungswissen, stellt fundierte und erprobte Konzepte der Suchtprävention für Kinder Alkoholabhängiger vor, weist auf weiterführende Hilfen, Literatur und Beratungsangebote hin und bietet eine Checkliste zur eigenen Risiko- und Ressourceneinschätzung“.

Nahezu genial ist der Einstieg des Buches gewählt und gestaltet. Denn das erste Kapitel „Erfahrungen mit trinkenden Eltern“ (S. 12-37) bilden autobiographische Kindheitsreflexionen von vier erwachsenen Personen im Alter von 25 bis 40 Jahren, die aus alkoholbelasteten Familien stammen. Durch die authentischen, genau das Wesentliche herausarbeitenden Selbstdarstellungen auf einem hohen Niveau an Selbstwahrnehmung und Selbsterfahrung wird nicht nur Interesse, sondern geradezu Lust auf die weitere Lektüre geweckt.

Das zweite Kapitel widmet sich dem „Alkohol und dessen Auswirkungen auf die Familie“ (S. 37-88). Besonders eindrucksvoll und illustrativ ist hier, wie die Ambivalenz herausgearbeitet wird, in der die Kinder einer alkoholbelasteten Familie leben: „Die Kinder erleben den trinkenden Elternteil extrem gegensätzlich: Der im nüchternen Zustand fürsorgliche und liebevolle Vater kann unter Alkohol jede Beherrschung verlieren und sein Kind grundlos verurteilen und schlagen“ (S. 38). Dadurch geraten die Kinder in eine „Zwickmühle: Einerseits lieben sie den abhängigen Vater oder die abhängige Mutter, andererseits werden sie aber nahezu permanent enttäuscht und verletzt“ (S. 42). Dazu kommt, dass der Alkohol „das beherrschende Element in Suchtfamilien [ist] –

Die Stimmung und die häusliche Atmosphäre werden in erster Linie davon bestimmt, ob der Abhängige getrunken hat oder nicht. Das Alkoholproblem ist nahezu permanent gegenwärtig, darf aber als solches nicht benannt werden. Es ist so, als würde ein lila getupfter Elefant in der Küche stehen, der von allen krampfhaft ignoriert wird“ (S. 40). Einfühlsam wird auch das tragische Phänomen der Co-Abhängigkeit erläutert. Ursache dafür ist die emotionale Spannung „zwischen Mitgefühl und Ohnmacht“ (S. 62), in der das Leben mit einem Suchtkranken steht. Weil es keine Möglichkeit gibt, „sich an eine süchtige Entwicklung anzupassen, ohne selbst dabei belastet, gekränkt und im Extremfall auch krank zu werden“, entsteht die Co-Abhängigkeit. „Diese Mitbetroffenheit durch die Sucht, die die Angehörigen erfahren“ wird als Co-Abhängigkeit verstanden (S. 65).

„Kinder stark machen – aber wie?“ – mit dieser Frage ist das dritte Kapitel (S. 89-148) überschrieben. Als Antwort darauf werden die Ergebnisse von einer Modellstudie über Prävention und Frühintervention, die Erfahrungen mit Kinder- und Jugendseminaren in Kliniken, präventiver ambulanter Gruppenarbeit mit Kindern und Jugendlichen aus Familien Suchtkranker sowie die Arbeit und die Probleme des Jugendamtes vorgestellt. Mit Nachdruck und Engagement wird darauf gedrängt, „im Rahmen der ambulanten oder stationären Suchtbehandlung so früh wie möglich nicht nur die Elternsucht, sondern auch die Kindernot zu fokussieren und entsprechend kindspezifische Hilfsangebote bereitzustellen“ (S. 112). Dabei wird betont herausgestellt, dass die „Unterstützungs- und Hilfsangebote für Kinder aus alkoholbelasteten Familien ... so zu gestalten [sind], dass diese von Sucht betroffenen Kinder nicht selbst sofort als krank und behandlungsbedürftig definiert werden, denn sonst wäre der Suchtkreislauf bzw. die ‚Behandlungskette‘ schnell geschlossen. Es darf nicht sein, dass allein schon das Aufwachsen in einer bestimmten Familie eine Behandlungsbedürftigkeit begründen kann, ohne den Kindern selbst – z.B. auch im Zusammenhang mit ihren Geschwistern – die Chance für eine autonome und gesunde Persönlichkeits- und Sozialentwicklung zuzusprechen“ (S. 114). Hier kommt das besondere Anliegen dieses Buches zum Ausdruck, auf der einen Seite klar die – zum Teil extremen – körperlichen und/oder psychischen Belastungen, Einschränkungen, Verletzungen und Traumatisierungen von Kindern in Suchtfamilien in Blick zu nehmen und präventiv dagegen vorzugehen, auf der anderen Seite aber ebenso klar die potenziellen Kompetenzen und Stärken jener Kinder zu benennen und zu würdigen. Schlagender Beweis dafür, dass sich besondere Kompetenzen und Stärken entwickeln können, ist die Tatsache, dass auffallend viele Kinder aus Suchtfamilien als Erwachsene in einem sozialen Beruf tätig sind. „Das Aufwachsen in Suchtfamilien führt also nicht zwingend dazu, sozial inkompetent und süchtig zu werden, sondern Sozialisationserfahrungen in Suchtfamilien können auch einen ‚sozialen Blick‘ und ein soziales Engagement fördern. Viele, die in ihrem beruflichen Engagement mit

Suchtkranken arbeiten, profitieren von ihren eigenen Erfahrungen, die sie als Kind in ihrer Familie mit einem trinkenden Vater oder einer trinkenden Mutter gemacht haben. Um es ganz deutlich zu sagen: Ein nennenswerter Teil der Kinder von Alkoholkranken bewältigt ihr Leben ganz gut ohne professionelle Hilfe“ (S. 115).

Das vierte Kapitel widmet sich den „Chancen für die Zukunft“ (S. 149-215). Hier werden verschiedene Selbsthilfegruppen, Hilfsvereine und Projekte vorgestellt sowie alltäglich-praktische und therapeutische Maßnahmen zur Bearbeitung und Prävention einer Alkoholsucht samt ihrer Folgeerscheinungen für (erwachsene) Kinder beschrieben. Einfühlsam und mit konkreten Beispielen erläutert werden Handlungstipps und Adressen gegeben für die Fälle von suchtkranken schwangeren Frauen, posttraumatischen Belastungsstörungen bei Kindern alkoholkranker gewalttätiger Eltern und für Jugendliche bzw. junge Erwachsene aus alkoholbelasteten Familien. Besonderes Augenmerk verdient in diesem Kapitel die in den USA bereits gängige, in Deutschland aber noch weitgehend unbekannte Methode der strukturierten Intervention (S. 195-213). Zusammen mit einem Interventionsspezialisten findet eine Art Familienkonferenz statt, die sorgfältig geplant und vorbereitet ist. Entscheidend ist, dass der/die Abhängige „nicht angegriffen, beschuldigt oder mit drastischen Konsequenzen bedroht [wird]. Im Gegenteil, es wird alles vermieden, was seine Abwehr hervorrufen könnte. Er soll und darf nicht beschämt oder gedemütigt werden. Aber ihm wird gesagt, was er für eine besondere Bedeutung für jeden Einzelnen hat, welche Sorgen man sich um ihn macht und warum man will, dass er wieder gesund wird. Er hört, in welchem Zustand er und seine Familie sind und dass man ihn nicht an eine Krankheit verlieren will, für die es eine Behandlung gibt. Diese gemeinsame Präsentation, bei der die Wahrheit mit Zuneigung und Ernsthaftigkeit auf den Tisch kommt, führt fast immer zu der Einsicht und Bereitschaft, sich helfen zu lassen. ... Sollte der Abhängige trotz allem nicht bereit sein, sich zu verändern, so ist dies zu akzeptieren. Zumindest ist seine Sucht kein Geheimnis mehr. Jeder, der an der Vorbereitung teilgenommen hat, hat für sich einen Plan entwickelt, damit umzugehen, weiß, welche Hilfsmöglichkeiten es für ihn gibt und wie er unabhängig vom Zustand des Süchtigen werden kann. Der Klärungsprozess, die emotionale Offenheit, das Erleben eigener Handlungs- und Entscheidungsalternativen, die Entwicklung neuer Perspektiven und die Erfahrung, nicht mehr allein, sondern mit anderen gemeinsam handeln zu können und solidarische Unterstützung zu erfahren, leiten in der Regel zumindest eine positive Entwicklung ein und bewirken eine psychische Stabilisierung der Angehörigen. Der verhängnisvolle Zyklus der Co-Abhängigkeit ist unterbrochen“ (S. 208f). In der Tat ist zu wünschen, dass sich diese Methode auch in Deutschland rasch durchsetzt. Denn sie „verbindet verschiedene Elemente: *Emotion*, in Gestalt von Zuneigung und echter Sorge, *Wahrheit*, in Gestalt von Beziehungsklärung und Fakten, und *Hand-*

lung, in Gestalt von konkreter Hilfe für den Abhängigen einerseits und mit der Erarbeitung neuer Verhaltensweisen und Grenzen durch seine soziale Umgebung andererseits. Sie eröffnet für alle Beteiligten die Chancen, sich aus den Verstrickungen der Sucht zu befreien“ (S. 212).

Den Abschluss des Sammelbandes bildet ein Anhang (S. 217-239) mit den gewöhnlichen Angaben über die AutorInnen und die verwendete Literatur, aber auch mit einer „Checkliste zur Risiko- und Ressourceneinschätzung für Jugendliche und Erwachsene aus alkoholbelasteten Familien“ sowie mit einer Liste von hilfreichen Adressen.

Als Fazit steht fest: Ein rundum lesenswertes und hilfreiches Buch für Neulinge ebenso wie für Eingeweihte, für Betroffene ebenso wie für davon verschont Gebliebene!

Sabine DEMEL, Regensburg

\* \* \*

## E. ANZEIGEN

1. Johnson Michael KALLIDUKIL, *The canonical significance of the Synod of Bishops of 1994 on the Consecrated life and its Role in the Church and in the World. From the Lineamenta to the Vita consecrata.* (Adnotationes in Ius Canonicum, Bd. 26) Frankfurt/Main: Peter Lang 2003. 330 S., ISBN 3-631-50557-4.

Johnson Michael KALLIDUKIL legte im Sommersemester 2002 an der Universität Würzburg seine in englischer Sprache verfasste Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Katholischen Theologie vor. Das vorliegende Werk ist die leicht überarbeitete Version und der erste in der Reihe AIC veröffentlichte Band in englischer Sprache.

Der Verf. beschäftigt sich mit der kirchenrechtlichen Bedeutung der Bischofssynode von 1994. Die Bischofssynode von 1994 war die neunte ordentliche Generalversammlung. Beratungsthemen waren das Ordensleben und die Rolle der Religiöseninstitute. Im Anschluss an die Synode erließ JOHANNES PAUL II. das nachsynodale Apostolische Schreiben *Vita consecrata*, welches der Verf. ebenfalls behandelt.

Die vorliegende Arbeit besteht aus einer ausführlichen Gliederung, der eine allgemeine Einführung nachfolgt, den zwei mehrfach untergliederten Hauptteilen, einer Generalkonklusion, einem bibliographischen Teil, dem Abkürzungsverzeichnis und zwei kurzen Anhängen über Chronologie und Teilnehmer der Bischofssynode von 1994.

Im ersten Hauptteil widmet sich der Verf. den Grundlagen und Eckdaten der Bischofssynode von 1994. Konkret gibt er einen Überblick über die Rechtsfigur der Bischofssynode und ihre Entstehung, über kirchenamtliche Äußerungen des Apostolischen Stuhles zum gottgeweihten Leben, über den Ablauf der Bischofssynode von 1994 und allgemein-einführend über die Themen der Propositiones (Ergebnisse) und des nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Vita consecrata*.

Im zweiten Hauptteil greift der Verf. kanonistisch relevante Themen der Synode und im nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Vita consecrata* auf. Konkret beschäftigt er sich mit dem Status der Laienmitglieder in klerikalen Gemeinschaften, mit neuen Formen des geweihten Lebens, mit Laienvereinigungen und Drittorden, den wechselseitigen Beziehungen zwischen den hierarchischen Autoritäten und dem geweihten Leben, den geweihten Jungfrauen, dem Verhältnis von Klausur und kontemplativen Instituten, den Gesellschaften des Apostolischen Lebens und den Säkularinstituten.

Von ihrer Grundstruktur her sind die zwei Hauptteile eher referierend als problematisierend. Der erste Hauptteil hat eher informativen und grundlegenden Charakter. Er kann als kanonistisch und dokumentierend gelungene Hinführung zu den zentralen Fragen des zweiten Hauptteils verstanden werden. Der zweite Hauptteil zeichnet sich vor allem durch eine klare Gliederung, exakte Begriffsbestimmungen und solides Quellenstudium aus. Bewertungen des Verf., der selbst Ordensmann ist, erfolgen klar erkennbar und zurückhaltend.

Auf diese Weise gibt der Verf. einen zurückhaltenden und gelungenen Überblick über die Bischofssynode von 1994 und das nachsynodale Apostolische Schreiben *Vita consecrata* sowie deren Themenschwerpunkte. Die vorliegende Arbeit stellt eine wirklich gute wissenschaftliche Leistung dar, der eine breite Rezeption nicht nur in der englisch-sprachigen Welt zu wünschen ist.

Elmar GÜTHOFF, München

\* \* \*

**2. Klaus Dieter DEUMELAND, *Das Promotionsrecht kirchlicher Hochschulen und die Befugnis zur Führung kirchlicher akademischer Grade in der Bundesrepublik Deutschland*. Gutachten zur Rechtslage der Alt-Römisch-Katholischen Hochschule in Essen. Ohne Ort 1986. 44 S. mit Anhang (Maschinenschrift).**

Das o.g. Gutachten wurden aus konkretem Anlass im Jahr 1986 von RA Klaus Dieter DEUMELAND aus Berlin erstellt und nachfolgend von Georg MAY in AfkKR 160 (1991) S. 661 rezensiert. MAY kritisierte vor allem, dass der Verf. nicht den Versuch unternahme, „die Essener Anstalt als wissenschaftliche Hochschule zu erweisen“ (a.a.O., S. 661). Auf ausdrückliche Bitte des Verf. wird das Gutachten in DPM vorgestellt.

Die Alt-Römisch-Katholische Kirche geht grundsätzlich auf die Utrechter Union im Jahr 1723 zurück und stellt konkret eine Abspaltung von dieser Union aus dem Jahr 1910 dar. Sie ist beim Amtsgericht Köln als eingetragener Verein und damit als eine juristische Person des Privatrechts registriert. Die Alt-Römisch-Katholische Kirche erhebt den Anspruch, einen in der apostolischen Sukzession stehenden Bischof als Oberhaupt zu haben, und strebt „die Aufhebung der Trennung mit der Römisch-Katholischen Mutterkirche an. ... Daher legt sie Wert darauf, sich nach dem geltenden und zukünftigen Recht der Römisch-Katholischen Kirche zu richten“ (S. 2f).

In einem ersten Schritt beschreibt der Verf. Funktion und Aufgabe der Alt-Römisch-Katholischen Hochschule in Essen (S. 2f). Ungeachtet des Wunsches nach Aufhebung der Abspaltung könne die Alt-Römisch-Katholische Kirche nach ihrem eigenen Selbstverständnis eine eigene „Ausbildungsstätte für den kirchlichen Nachwuchs“ (S. 3) betreiben. Eine solche Ausbildungsstätte sei die



Alt-Römisch-Katholische Hochschule in Essen. Funktion und Aufgabe dieser Einrichtung richte sich – so der Verf. – nach c. 807 CIC, denn „sie dient der vollen Förderung der menschlichen Person und steht in Beziehung zum Lehramt der Kirche“ (S. 3).

In einem zweiten Schritt beschreibt der Verf. auf weniger als einer Seite „die Römisch-Katholischen Hochschulen“ von der Urkirche bis zum CIC/1983 (S. 4). Angesichts der knappen Darstellung sind Unschärfen unvermeidbar.

In einem dritten Schritt nennt der Verf. Aktivitäten der Alt-Römisch-Katholischen Hochschule in Essen (S. 4-7), wobei es sich vor allem um die Ernennung von Professoren sowie um das Erlassen einer Hochschul- und einer Promotionsordnung handelt, die im Anhang abgedruckt werden (S. VI-XII).

Im vierten und fünften Schritt folgen Ausführungen über die Befugnis zur Errichtung staatlicher (S. 7f.) und nichtstaatlicher (S. 9-12) Hochschulen in der Bundesrepublik Deutschland. Der Verf. lässt erkennen, dass die Alt-Römisch-Katholische Kirche das Recht hat, eine eigene Hochschule zu errichten (S. 12 und S. 31 Leitsatz 4).

Das Recht der kirchlichen Hochschulen zur Vergabe akademischer Grade (S. 12-16) wird im sechsten Schritt thematisiert. Der Verf. deutet an, dass die Alt-Römisch-Katholische Kirche das von ihrem Oberhaupt rechtmäßig verliehene Promotionsrecht hat (S. 16 und S. 31 Leitsatz 5).

Im siebten Schritt geht es um die Frage der Führung kirchlicher akademischer Grade in der Bundesrepublik Deutschland (S. 16-23); der Verf. stellt die interessante These auf, dass die Grade der Alt-Römisch-Katholischen Hochschule in Essen in Deutschland ohne Nostrifizierung generell führbar sein müssten, obwohl diese Hochschule vom Staat nicht anerkannt oder genehmigt wurde (S. 21-23 und S. 31f Leitsatz 7f, 12). Der Verf. unterlegt seine These, die der herrschenden Lehre widerspricht, mit einigen im Grundgesetz garantierten Grundrechten (S. 18-20, 22f).

Der achte Schritt ist dem Einfluss von § 132a StGB auf das Führen kirchlicher Doktorgrade (S. 24-26) gewidmet. Auswirkungen des Gesetzes gegen den unlauteren Wettbewerb auf das Führen kirchlicher akademischer Grade (S. 26-30) werden im neunten Schritt thematisiert. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, dass beide Gesetze dem von ihm zuvor aufgezeigten Promotionsrecht und der von ihm vertretenen Führbarkeit der entsprechenden Doktorgrade in der Bundesrepublik Deutschland nicht entgegenstehen (S. 25, 30 und S. 31 Leitsatz 9).

Höhepunkt des Gutachtens ist das Ergebnis in (zwölf) Leitsätzen (S. 31f). Abgeschlossen wird das Gutachten durch 79 Anmerkungen (S. 33-44) und drei Anhänge (über die Apostolische Sukzession der Alt-Römisch-Katholischen

Kirche [S. I-IV] sowie die Hochschul- und Promotionsordnung der Alt-Römisch-Katholischen Hochschule in Essen [S. VI-XII]).

Elmar GÜTHOFF, München

\* \* \*

## MITARBEITERVERZEICHNIS \*

AHLERS, Reinhild, Dr.theol., Lic.iur.can., Professorin für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner Münster; Lehrbeauftragte am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Leiterin der Fachstelle Kirchenrecht im Generalvikariat Münster; Diözesanrichterin am Offizialat Münster

ALTHAUS, Rüdiger, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., Vizeoffizial des Erzbistums Paderborn; Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn; Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster

AMANN, Thomas, Dr.theol., Lic.iur.can., Privatdozent für Kirchenrecht am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Universität München; Richter am Metropolitangericht München-Freising

CASTELL, Ernst Freiherr von, Dr.iur.can., Offizial des Bistums Augsburg

DEMEL, Sabine, Dr.theol.habil., Professorin für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Regensburg

DROESSER, Gerhard, Dr.phil., Dr.theol., Professor für Christliche Sozialwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg

ERNST, Stephan, Dr.theol., Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg

EYKMANN, Walter, Dr.phil., Honorarprofessor für Pädagogik an der Universität Würzburg; Mitglied des Bayerischen Landtags; ebenda Vorsitzender des Ausschusses für Fragen des öffentlichen Dienstes

GATZHAMMER, Stefan, Dr.iur.can., M.A., Mitarbeiter am Institut für Kirchenrecht an der Universität Potsdam

GERWING, Manfred, Dr.phil., habil.theol., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt

GROCHOLEWSKI, Zenon, Dr.iur.can., Dr.h.c.mult., Kardinal, Präfekt der Kongregation für das katholische Bildungswesen; Magnus Cancellarius der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom

---

\* Angeführt werden die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter mit namentlich gekennzeichneten Beiträgen des Bandes 10 (2003) nach dem Stand vom 1.10.2003.

GÜTHOFF, Elmar, Dr.iur.can.habil., Dr.theol., Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Ehe-, Prozess- und Strafrecht sowie Staatskirchenrecht an der Universität München; Privatdozent am Kanonistischen Institut *ad instar facultatis* der Katholischen Universität *Pázmány Péter* in Budapest; Geschäftsführender Leiter des Instituts für Kirchenrecht an der Universität Potsdam; Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an der Juristischen Fakultät der Universität Potsdam; Diözesanrichter am Konsistorium des Erzbistums Berlin; Bandverteidiger am Gericht des Erzbistums Vaduz

HALLERMANN, Heribert, Dr.theol.habil., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg

HEINEMANN, Heribert, Dr.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

HIEROLD, Alfred E., Dr.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg; Vizeoffizial am Erzbischöflichen Offizialat Bamberg

HIRNSPERGER, Johann, Dr.theol., Professor für Kirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz

JANZ, Norbert, Dr.iur., Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Juristischen Fakultät der Universität Potsdam

JAEGER, David A., Professor für allgemeine Normen und Volk Gottes an der Fakultät für Kanonisches Recht des Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom; Mitglied der ständigen bilateralen Kommission zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel; Konsultor der Kongregation für die orientalischen Kirchen, des Päpstlichen Rates für die Interpretation der Gesetzestexte sowie des Päpstlichen Rates für die Familie

KALDE, Franz, Dr.iur.can., M.A., Dipl.-Theol., Universitätsdozent am Institut für Kirchenrecht der Universität Salzburg; Richter am Diözesan- und Metropolitangericht Paderborn

KANDLER-MAYR, Elisabeth, Dr.iur., Diözesanrichterin am Diözesan- und Metropolitangericht Salzburg

KNOCH, Wendelin, Dr.theol., Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

KONCSIK, Imre, Dr.theol., Privatdozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München

KRÄMER, Peter, Dr.theol., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät Trier

KRAMER, Hans, Dr.theol., em. Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

LAUKEMPER-ISERMANN, Beatrix, Dr.theol., Lic.iur.can., Lehrbeauftragte am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster und an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner Münster; Referentin für Kirchenrecht im Generalvikariat Münster; Diözesanrichterin am Offizialat Münster

LOICHINGER, Alexander, Dr.theol., Privatdozent für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München

LÜDICKE, Klaus, Dr.iur.can., Dipl.Theol., Ass.jur., Professor für Kirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Universitätsdozent am Institut für Kirchenrecht der Universität Graz; Diözesanrichter am Offizialat Münster

MADEY, Johannes, Dr.phil., Dr.h.c., ehem. Professor für Ökumenik und Ostkirchenkunde am Päpstlichen Orientaleninstitut „Paurastya Vidyapitham“ in Kottayam (Kerala/Indien); Lehrbeauftragter für Ostkirchenrecht am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster

MATECKI, Bernd, Dr.theol., Lic.iur.can., Bochum

MAY, Georg, Dr.theol., Lic.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz

MEIER, Dominicus M. OSB, Dr.theol., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Pallottiner Vallendar; Kirchenanwalt am Erzbischöflichen Offizialat Paderborn; Abt der Benediktinerabtei Königsmünster, Meschede

MÜLLER, Jörg, Dr.phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leopold-Wenger-Institut für Rechtsgeschichte und am Stephan-Kuttner-Institute of Medieval Canon Law an der Juristischen Fakultät der Universität München

NEUMANN, Burkhard, Dr.theol., 1989-1996 Wissenschaftlicher Assistent am Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik in Paderborn; z.Zt. im Weiterstudium

NIERHAUS, Michael, Dr.iur.utr., Professor für Staats-, Verwaltungs- und Kommunalrecht an der Juristischen Fakultät der Universität Potsdam

PAPEZ, Ivan Viktor OFM, Dr.iur.can., Lic.theol., em. Professor für Vermögensrecht und für Ius Publicum Ecclesiasticum an der Fakultät für Kanonisches Recht des Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom; Konsultor der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse sowie der Kongregation für die Ostkirchen; Ehebandverteidiger (deputatus) an der Rota Romana und an der Glaubenskongregation

PRIMETSHOFER, Bruno CSsR, Dr.iur.can., em. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

RAITH, Ronny, Lic.iur.can., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau; Diözesanrichter am Bischöflichen Konsistorium Passau

REES, Wilhelm, Dr.theol., Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck

REINHARDT, Heinrich J.F., Dr.theol., Lic.iur.can., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum; Gastprofessor für Kirchenrecht an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner Münster; Lehrbeauftragter am Institut für Kanonisches Recht der Universität Münster; Diözesanexaminator und Dozent am Priesterseminar in der Diözese Essen; Diözesanrichter am Offizialat Münster

RÖMELT, Josef, Dr.theol., Professor für Moralthologie und Ethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Erfurt

SCHMID, Gilbert, Dr.med., Dr.theol., Dr.phil., Arzt und Psychotherapeut, München; Dozent für Pastoralpsychologie am Studienhaus St. Lambert, Burg Lantershofen

SCHÖCH, Nikolaus OFM, Dr.theol.habil., Dr.iur.can., Dekan der Fakultät für Kanonisches Recht des Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom; Universitätsdozent für Kirchenrecht der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg; Anwalt bei der Römischen Rota; Referendar an der Apostolischen Signatur; Kommissar für die Auflösung der nichtvollzogenen Ehe und die Dispens vom priesterlichen Zölibat an der Kongregation für den Gottesdienst und die Disziplin der Sakramente

SCHWENDENWEIN, Hugo, Dr.iur.can., Dr.iur., em. Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Graz

SEIDL, Theodor, Dr.theol., Professor für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg

SELGE, Karl-Heinz, Dr.theol.habil., Lic.iur.can., DEA en droit canonique, Diözesanrichter am Konsistorium des Erzbistums Berlin; stellvertretender Leiter des Instituts für Kirchenrecht an der Universität Potsdam; Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an der Theologisch-Pädagogischen Akademie Berlin; Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

STAMM, Heinz-Meinolf OFM, Dr.iur.can., Lic.iur., Bibl.Rat, Dipl.-Paläograph und -Archivar, Professor für Geschichte des Kirchenrechts an der Fakultät für Kanonisches Recht des Pontificium Athenaeum Antonianum in Rom; Professor inc. am Institut beider Rechte der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom

STANKIEWICZ, Antoni, Dr.iur.can., Dr.iur.civ., Auditor an der Rota Romana

STOCKMANN, Peter, Dr.theol., Lic.iur.can., Diözesan- und Vernehmungsrichter am Bischöflichen Offizialat Eichstätt

WAHL, Heribert, Dr.theol., Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Trier

WALSER, Markus, Dr.iur.can., Lic.theol., B.A.phil., Generalvikar und Offizial des Erzbistums Vaduz; Richter am kirchlichen Gericht Chur; Dozent für Kirchenrecht an der Theologischen Hochschule Chur

WEGAN, Martha, Dr.iur., Dr.iur.can., Mag.theol., Anwältin des Heiligen Stuhls

WEIß, Andreas, Dr.theol.habil., Dr.iur.can., ständiger Diakon, Professor für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt; Diözesanrichter am Offizialat Rottenburg; Mitglied des Disziplinargerichts der Diözese Rottenburg-Stuttgart

WIEMEYER, Joachim, Dr.rer.pol., Lic.Theol., Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum

WITSCHEN, Dieter, Dr.theol., Richter am Bischöflichen Offizialat der Diözesen Hamburg und Osnabrück

ZIRKEL, Adam, Dr.iur.utr., Dr.iur.can., em. Richter am Bischöflichen Offizialat Würzburg

## **R E D A K T I O N   U N D   L E K T O R A T**

OLSCHEWSKI, Jürgen, Dr.theol., Lic.iur.can., Mitarbeiter im Generalvikariat Paderborn; Diözesanrichter am Erzbischöflichen Offizialat Paderborn; Mitarbeiter am Institut für Kirchenrecht an der Universität Potsdam

OLSCHEWSKI, Ursula, Dr.theol., Lehrbeauftragte für Religiöse Volkskunde an der Theologischen Fakultät Paderborn

\* \* \*



## DE PROCESSIBUS MATRIMONIALIBUS (DPM)

DPM wurde begründet im Jahr 1994 und erscheint jährlich. DPM 1 bis 3 sind erschienen beim „Benno Verlag“ in Leipzig. Ab Band 4 (1997) erscheint DPM beim Verlag „Peter Lang“ in Frankfurt a.M.

Sämtliche Zuschriften werden erbeten an:

Institut für Kirchenrecht an der Universität Potsdam  
*De Processibus Matrimonialibus*  
August-Bebel-Straße 89  
D-14482 Potsdam

Manuskripte werden immer als Papiausdruck **und** zugleich auf Diskette erbeten. Für unaufgefordert eingesandte Manuskripte oder Bücher wird keine Verpflichtung zum Abdruck oder zur Rezension/Anzeige übernommen. Die einzelnen Beiträge stehen in der inhaltlichen Verantwortung der Autoren. Jeder Autor hat das Recht und die Verantwortung der Autorenenkorrektur seiner Beiträge.

**Redaktionsschluss für DPM 11 (2004) ist der 30. April 2004.**

DPM wird gedruckt mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die „*Associatio* Winfried SCHULZ“ beteiligt sich an der Unterstützung der Zeitschrift. Die „*Associatio* Winfried SCHULZ“, Postfach 410441, D-12114 Berlin, Konto 6000 770017 Pax Bank Berlin (BLZ 100 601 98), ist gemeinnützig, so dass Spenden zur Unterstützung von DPM in Deutschland steuerabzugsfähig sind.

## ANKÜNDIGUNG

Vom 24. bis 26. November 2004 findet am Institut für Kirchenrecht an der Universität Potsdam (August-Bebel-Str. 89 in D-14482 Potsdam, von Berlin aus kommend am S-Bahnhof Griebnitzsee) das jährliche Studienseminar *De processibus matrimonialibus* statt. **Hiermit werden alle Interessenten zu DPM eingeladen.** Gesonderte Einladungen ergehen ausschließlich an die Referenten und an die Mitglieder der „*Associatio* Winfried SCHULZ“. Um schriftliche Anmeldung wird bis zum 1. Oktober 2004 nach dem umseitig abgedruckten Muster gebeten.

Zimmerreservierungen in Potsdam sind nur für die gesamte Zeit vom 24. bis 26.11.2004 möglich. Es erfolgt keine Eingangsbestätigung der Anmeldung. Die Zusendung der Tagungsunterlagen erfolgt zum 1.11.2004.

Alle Teilnehmer am Studienseminar sind zur Vorlage eines schriftlichen Beitrages eingeladen, der während der Studientagung verlesen und anschließend in der Zeitschrift DPM veröffentlicht werden soll.